

أحمد حسين سن

الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني

دراسة في استراتيجية
بناء النضوذ السياسى والاجتماعى
والتغلغل الفكرى

تقديم: السيد يسين

الدار الثقافية للنشر

الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني

دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى

تقديم

السيد يسين

تأليف

أحمد حسين حسن

الدار الثقافية للنشر

عنوان الكتاب: الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني

Al-Gama'at Al-Seyaseya Al-Islameya wa Al-Mogtam'a Al-Madani

Ahmed Hussein Hassan

اسم المؤلف: أحمد حسين حسن

17 x 24 cm. 256p

٢٤×١٧ سم. ٢٥٦ ص

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠٠٠/٤٩٨٨

الترقيم الدولي: ISBN: 977-5875-18-8

اسم الناشر: الدار الثقافية للنشر

الطبعة الأولى

٢٠٠٠ م / ١٤٢١ هـ

كافة حقوق النشر والطبع محفوظة للناشر

الدار الثقافية للنشر - القاهرة



ص.ب. ١٣٤ بانوراما أكتوبر ١١٨١١ هاتف وفاكس ٤٠٢٧١٥٧ - ٤١٧٢٧٦٩

Email: sales@thakafia.com

Website: www.thakafia.com

تقديم

هذا الكتاب دراسة جادة وعميقة فى موضوع بالغ الأهمية؛ فهى تتناول واحدة من الظواهر التى باتت تميز المجتمع المصرى فى العقود الأخيرة ، وهى زيادة النشاط السياسى للتيار الإسلامى ، والذي يتخذ الآن صورا شتى تتجاوز مجرد الدعوة الإسلامية . ومن المعروف أن التيار الإسلامى ليس له حزب سياسى يعبر عنه ، لأن قانون تنظيم الأحزاب السياسية يحظر تأسيس أحزاب على أسس دينية.

وقد اختلفت الآراء بشدة بين ممثلى الأحزاب السياسية المصرية حول قبول أو رفض محاولات تيار الإسلام السياسى الدخول فى المجال السياسى من خلال الالتزام بالقواعد الديمقراطية المعمول بها فى البلاد . وذهب رأى متشدد إلى أن هذه المحاولة لا تعكس فى الواقع إيمانا حقيقيا من قبل التيار الإسلامى السياسى بالديموقراطية ، بل هى ليست سوى (تكتيك) للنفاذ إلى المجتمع السياسى الشرعى، انتهازا لفرصة سانحة تسمح لهم بتطبيق استراتيجية تأسيس دولة دينية إسلامية على أنقاض الدولة المصرية العلمانية الراهنة .

غير أن رأى المضاد لا يرى أى ضرر فى دخول تيار الإسلام السياسى حلبة الشرعية السياسية ، بل على العكس يرون فى ذلك توسيعا لإطار الديمقراطية ، وجذبا للعناصر الفعالة فى هذا التيار ، بعيدا عن تيار التطرف الفكرى أو العنف الإرهابى.

غير أن تيار الإسلام السياسى لم يقبّع فى الواقع ساكنا فى انتظار موافقة لجنة شئون الأحزاب السياسية لكى تقبل تأسيس حزب يعبر عن مبادئه ، وإنما قام أعضاؤه بنشاط وافر فى العقدین الأخيرین لغزو معازل النقابات المهنية، والتى كانت دائما تنتمى - بشكل أو بآخر - إلى التيار الليبرالى. ونجح أنصار التيار الإسلامى السياسى فى النفاذ إلى نقابات عدة، أهمها نقابة المحامين ونقابة المهندسين. ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب الذى يرصد عملية نفاذ أعضاء نقابة المهندسين من أنصار التيار الإسلامى السياسى بطريقة منهجية وعلمية، لا تعتمد فقط على التحليل النظرى للأدبيات، بقدر ما تقوم على أساس دراسة ميدانية تمت فيها مقابلات عدة وحللت ، للتعرف على كل جوانب ما أطلق عليه الباحث استراتيجية بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى .

غير أن أهمية الرسالة تنبع أيضا من أنها تبحث ظاهرة هامة من ظواهر المجتمع المدني البارغ في مصر ، أصبحت تميز المجتمع المصري في الوقت الراهن . ذلك أنه بعد إلغاء التنظيم السياسى الشمولى ، وفتح الباب أمام التعددية الحزبية ، كان من المنطقى أن تنشط مؤسسات سواء فى مجال الدفاع عن حقوق الإنسان ، أو فى مجال التنمية الشاملة .

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه الآن ، هل مؤسسات المجتمع المدنى ، ممثلة فى الجمعيات الأهلية والنقابات المهنية ، يمكن أن تكون بديلا للأحزاب السياسية التى تجمد دورها نتيجة أسباب شتى؛ وهل يبدو المجتمع المدنى وكأنه الحل السحرى لمسألة جمود التطور الديموقراطى فى البلاد؟

هناك إجابات متعددة عن هذا السؤال قدمتها هذه الدراسة ، حين رصدت محاولات تيار الإسلام السياسى أن يعمل بالسياسة من خلال النقابات المهنية ، ما دام قد حرم من تأسيس أحزاب السياسية .

القاهرة فى ١٧ أبريل ٢٠٠٠م.

السيد يسين

أستاذ علم الاجتماع غير المتفرغ

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

شكر وتقدير

أتوجه بخالص الشكر والعرفان بالجميل لكل من ساعدنى، ومد لى يد العون فى إنجاز هذه الدراسة. أبدأ شكرى وتقديرى لأستاذى الفاضل الأستاذ الدكتور محمود عودة، الذى أشرف على هذه الدراسة، وأولاهها بجهد، ومنحها من وقته الكثير، فأثراها بفكره وخبرته الأكاديمية والبحثية الواسعة، وأعطاهما من اهتمامه كل ما يمكن أن يعطيه عالم جليل لأبنائه. أتوجه أيضاً بخالص الشكر والتقدير للعالم الجليل الأستاذ السيد يسين السيد الأستاذ غير المستفرغ بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، والمستشار بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، فرغم ضيق وقته وهمومه الأكاديمية والبحثية المتعددة، فإنه قد قبل، عن كرم، عبء قراءة هذا العمل ومناقشته.

كما يسعدنى أن أعبر عن امتنانى للأستاذة الدكتورة شادية على قناوى، أستاذ علم الاجتماع بالكلية، والتى شَرُفْتُ بتلقى مبادئ علم الاجتماع على يديها فى مرحلة الليسانس، وازددت شرفاً بقبولها الموافقة على مناقشة الدراسة والحكم عليها.

ولا تكتمل قائمة من أدين لهم إلا بذكر المشورة الحكيمة التى قدمها لى بعض العلماء الأجلاء وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور أحمد على زايد أستاذ علم الاجتماع بأداب القاهرة، والأستاذ الدكتور سعد الدين إبراهيم مدير مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، والأستاذ حلمى شعراوى مدير مركز البحوث العربية، حيث أفدت كثيراً من مناقشاتهم الثرية فى تطوير كثير من أفكار الدراسة، خاصة ما تعلق منها بالإطار النظرى والمنهجى.

وتطول قائمة الشكر لو أخذتها على امتدادها، وهى حافلة بالجهد الفعالة التى لا أستطيع أن أمضى دون تقدير أهميتها، فيقتضى الواجب أن أمد الشكر لأسرتى الكبيرة بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، وأخص بالذكر ربة الأسرة الأستاذة الدكتورة سهير لطفى مديرة المركز، بما قدمته لى من عون وعطاء بلا حدود.

ولا يفوتنى أن أشيد بالمساعدات الكريمة التى قدمها لى السادة المهندسون الأفاضل، الذين أتاحوا لى الاستفادة بخبراتهم الفريدة فى شئون النقابة، وأخص بالذكر المهندس محمد حجازى عبد الحافظ والأستاذ الدكتور سامر مخيمر، والأستاذ الدكتور أحمد الأهوانى،

والأستاذ الدكتور سيد دسوقي حسن ، والأستاذ الدكتور سعد الراجحي، والأستاذ المهندس أبو العلا ماضى، والمهندس طارق النبراوى، والمهندس فتحى إمبابى عبد الظاهر، والمهندس عادل الوسىدى، والمهندس حسين منصور، والمهندس محمد صالح. وأعضاء آخرين طلبوا ألا تذكر أسماؤهم، فلعلى قد وفيت بعض جميلهم.

أما أسرتى الصغيرة، أبى وأمى وإخوتى، فعبارات الشكر تعجز عن أن توفيهم بعض حقوقهم، فقد كان لتأييدهم الروحى وصبرهم الجميل دور كبير فى إنجاز المهمة، جزاهم الله عنى خير الجزاء وأوفره.

وأخيراً أتمنى بهذا الجهد أن تلقى الدراسة قبول الجماعة العلمية؛ حيث أعتقد أن القبول هو الشرعية الحقيقية لأى باحث ينبغى أن تكون له مكانة فى إطار الجماعة. والله الأمر من قبل ومن بعد.

القاهرة فى ١٧ مارس ٢٠٠٠.

أحمد حسين حسن

المقدمة

فى الحادى عشر من شهر سبتمبر ١٩٩٢ فاز تيار الإسلام السياسى فى انتخابات نقابة المحامين المصرية، هازماً منافسيه من التكتلات أو التيارات السياسية الأخرى، ومهيماً على مجلس النقابة بأغلبية المقاعد. وبوقوع نقابة المحامين، آخر معقل الليبرالية المصرية، كما يسميها بعض الباحثين، تكون بذلك قد اكتملت وضعية الهيمنة السياسية الإسلامية على ست من أكبر وأهم النقابات المهنية فى المجتمع المصرى، وهى: الأطباء والمهندسون والصيدادلة وأطباء الأسنان والعلميون والمحامون، وذلك بالإضافة إلى الوجود السياسى الإسلامى فى نقابات أخرى، بصور متباينة، كالبيطريين والتجارين والصحفيين والمعلمين والزراعيين.

وبالنظرة المدققة إلى هذه الواقعة نجد أنها ليست إلا جزءاً يسيراً وخطوة مرحلية من مشروع أكبر وأكثر اتساعاً، يبدؤه التيار الإسلامى السياسى هادفاً بالأساس إلى ما يُسمى بأسلمة المؤسسات الوسيطة، أو الأسلمة من الوسط، أى السعى نحو المؤسسات التى تشغل المساحة بين (الفرد والأسرة) و(الدولة) والنفاذ إليها وتخللها والتغلغل بداخلها، من أجل الهيمنة عليها، وتوجيهها بما يخدم المرامى والأهداف النهائية التى تروم فصائل وجماعات الإسلام السياسى تحقيقها، وهى تأسيس المجتمع والدولة الإسلاميين.

نحن إذن نكون بصدد حركة اجتماعية سياسية ذات مضمون دينى، تبلور فى شكل جماعات أو تنظيمات تستهدف بالأساس تغيير الواقع الاجتماعى والسياسى الكائن، أو هدم الأنماط الاجتماعية والسياسية القائمة واتخاذ أنماط أخرى بدلاً منها، تتفق والتصورات السياسية والأيدولوجية الدينية التى تتبناها هذه الجماعات، هذه الحركة قد تعم المجتمع بأسره فتتخلل طبقاته وشرائحه الاجتماعية كافة، كما أنها قد تكون تعبيراً عن طبقة اجتماعية بعينها، أو تجسيداُ لتحالف طبقات محددة داخل المجتمع، وجميع جماعات هذه الحركة وفصائلها يعتمد على الدين بوصفه صيغة من صيغ الوعى الاجتماعى، وإطاراً أيدولوجياً ومرجعياً ناظماً لها. ومن ثم فإن هناك داخل الحركة.. الجماعات المنظمة وغير المنظمة، السرية وتلك التى تعمل فى العلن، الراضية للنظام القائم بكليته والساعية لتغييره جذرياً، وتلك التى تقبل النظام وتعمل من خلاله وتحث عباءته، وإن كانت تقرر بعدم مشروعيته أو ضعفها، وتسعى من ثم للإصلاح الجزئى المرحلى، ولكنها أيضاً تضم النية لقلبه وتغييره.

ومن ثم فهذه الجماعات ليست متجانسة، ولا تشكل كتلة واحدة مصمتة، بل هى كيانات تنظيمية تختلف فى برامجها، ومناهجها، ووسائلها، وارتباطاتها، ومرجعياتها العقائدية والفكرية،

كما أنها تتباين من حيث الأهمية والحجم والفاعلية، والرصيد الاجتماعى والجهاميرى، على أن هذا لا يمنع بالطبع من التقائها حول أرضية واحدة، وهى أرضية الهدف الواحد، حيث إقامة المجتمع والدولة على أساس دينى.

وعلى امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وهى الفترة التى تشهد صعوداً بارزاً لجماعات الإسلام السياسى وتكاثرها وتبلور أدوارها السياسية والاجتماعية بصورة ملحوظة، استطاعت هذه الجماعات الاقتراب بصورة كبيرة إلى الواقع الاجتماعى، وعرض نفسها على الأفراد فى المجتمع بصورة واضحة وميسرة ومفهومة فى أغلب الأحيان، وذابت على تشعب علاقاتها وممارساتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وبالإمكانات البشرية والمادية المتاحة، والقدرات التنظيمية الهائلة التى تتمتع بها بعض هذه الجماعات، فإنها قد تكتسبت من التحديد القوى للمشكلات التى يعانى منها الأفراد فى المجتمع، وطرح الحلول لها. وإذا تزامن ذلك مع الاستناد إلى أرضية الدين، وارتفاع الوزن النسبى للمكون الدينى فى بناء الشخصية المصرية، فإن جماعات الإسلام السياسى تكتسب قدرات استثنائية على الحشد والتعبئة والتجيش، وتجاوز سياسات الحصار فى كثير من الأحيان.

لقد كان فى تصور الجماعات السياسية الإسلامية، أن السعى نحو احتضان مشكلات الأفراد فى المجتمع المصرى، الغارقين فى همومهم الاجتماعية اليومية، وتبنيها وتقديم حلول جزئية مباشرة لها، إنما هى مفاتيح الدخول إلى قلوب وعقول هؤلاء الأفراد والتأثير فيهم. وبالفعل فقد عملت جماعات الإسلام السياسى جاهدة على إخضاع الأفراد - فى المواقع والبؤر الاجتماعية التى تنشط بها - إلى عمليات إعادة الصياغة الفكرية والأيدولوجية من ناحية، والسلوكية والاجتماعية من ناحية أخرى، وذلك عبر نقل المفاهيم والتصورات والقيم الذاتية والموضوعية إليهم، وتوجيه سلوكياتهم إلى درجة التدخل فى جزئيات حياتهم الخاصة (طرق التخاطب والسلام والتحية وطرق الطعام واللباس وتأسيس الصداقات، والترفيه والممارسة الجنسية .. إلخ) قاصدة من هذا النهج الاحتوائى التعبوى إلى عزل الفرد عن المحيط الاجتماعى السائد والحد من تأثيراته فيه.

إلا أنه رغم الأهمية المتعظمة التى تنطوى عليها ظاهرة التغلغل السياسى الإسلامى فى طرائق الحياة اليومية والاجتماعية للأفراد فى السياقات الاجتماعية والأطر المؤسسية المختلفة، إلا أن هذه الظاهرة لم تنل بعد حظها الوافر من اهتمام الباحثين المعنيين بظاهرة الإسلام السياسى بوجه عام. فمع كثرة الكتابات التى تناولت ظاهرة الإسلام السياسى فى المجتمع المصرى، والمجتمعات العربية، والتى أشارت إليها بوصفها تشكل أهم القوى السياسية ذات القواعد الاجتماعية،

المرشحة ، والساعية إلى إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي وفقاً لتصوراتها السياسية والأيدولوجية، إلا أن تلك الدراسات، على تنوعها، لم تُول أهمية تذكر لحركة الجماعات السياسية الإسلامية وتغلغلها في إطار مؤسسات المجتمع المدني في مصر.

فالناظر إلى المنتج البحثي السوسيولوجي والسياسي الحديث على امتداد العقدين الأخيرين بشأن قوى الإسلام السياسي، لا يجد أن يؤر الاهتمام والتركيز يمكن أن تبعد عن محاولات رصد أهم المعالم البنيوية والهياكل التنظيمية لجماعات الإسلام السياسي، والتعرف على أهم أفكارها وتصوراتها الأيدولوجية للنظام القائم وتشخيصها لأسباب الاعتلال والضعف فيه ، وكذا أهم الحلول والبدايل التي تطرحها إما لاصلاح النظام القائم أو لتغييره كلية. كذلك ثمة اجتهادات أخرى حاولت بناء خريطة شاملة لكافة القوى السياسية والدينية التي تشملها مظلة الإسلام السياسي في المجتمع المصري بوجه عام، وثانية سعت إلى رصد وتتبع أنماط العلاقة بين النظام السياسي المصري وجماعات الإسلام السياسي، وذلك عبر فترات ومراحل زمنية مختلفة، وثالثة حاولت تبين مواقف هذه الجماعات من قضايا وإشكالات بعينها، كالتعددية السياسية والموقف من الآخر الديني والموقف من المرأة، أو ملامح نظامها الاجتماعي المستقبلي المطروح بصفة عامة.

وترتيباً على ذلك أيضاً، فإن الدراسات التي سعت لتبيان استراتيجيات وآليات الجماعات السياسية الإسلامية في بناء النفوذ السياسي والهيمنة والتغلغل الفكري والأيدولوجي، تعاني من نقص شديد وغياب شبه تام للدراسات الميدانية، التي تمكننا بدورها من التعرف على تفاصيل تلك الاستراتيجيات العامة، وما تترجم إليه من آليات نوعية، وأدوات للعمل المرحلي المباشر، وما إذا كانت تلك الاستراتيجيات، والآليات التي تحتويها، تدور في إطار فلسفة واحدة للتغيير أم أكثر، ومدى ارتباطها، وتأثيرها بمجال حركة هذه الجماعات المختلفة، وطبيعة الآليات التي تنظم داخل الاستراتيجية العامة، وما إذا كانت هذه الآليات مجرد تقنيات للاستراتيجية العامة، أم أنها تقوم بأدوار ووظائف اجتماعية وتخطب وتلبى احتياجات شرائح وقطاعات محددة من المجتمع، وما هوية تلك القطاعات أو الشرائح؟

لقد فات الاجتهادات السابقة في هذا الإطار أن تسعى كذلك لتبيان تلك المراحل والأشواط التي قطعتها الجماعات السياسية الإسلامية في سبيل إنجاز أهدافها التي تروم إليها، وكم بقي أمامها من المراحل كي تصل إلى تحقيق تلك الأهداف الاستراتيجية، ناهيك عن استراتيجيات العمل، وآليات النشاط، وأدوات الانتقال من الأوضاع المأزومة الراهنة، التي تسعى الجماعات الإسلامية إلى تجاوزها وتغييرها، إلى الأوضاع الجديدة التي تبشر بها.

ومن هنا - وكما يذهب بعض الباحثين - فإن الإجابة عن تلك التساؤلات لا يكفينا بالطبع مجرد الإشارة العابرة التي قد تأتي في سياق دراسات تتناول الحركة السياسية الإسلامية ككل، أو تتناولها من زوايا أخرى محددة، خصوصاً أن التطورات التي رصدتها بعض الدراسات في أساليب عمل الجماعات السياسية الإسلامية، وفي مقدمتها جماعة (الإخوان المسلمين)، لا تُعد جديدة أو دخيلة على استراتيجيات وأساليب عمل ونشاط الجماعات بوجه عام، ونضالها السياسى والاجتماعى، وإنما الجديد هو اتساع مدى استخدام وتوظيف تلك الأساليب والاعتماد عليها، بحيث أصبحت تشكل جوهر استراتيجيات التغيير لدى الجماعات السياسية الإسلامية في المجتمع المصرى بوجه خاص، والمجتمع العربى بوجه عام.

وتأسيساً على ما سبق فإن دراستنا الراهنة تنصب بالأساس على الكشف عن تلك الاستراتيجيات العامة - والآليات النوعية التي تشكل فى تداخلها وتشابكها وتفصيلها استراتيجية عامة واحدة - التي تنتهجها جماعات الإسلام السياسى فى بناء نفوذها السياسى والاجتماعى، وتغلغلها الفكرى والأيدىولوجى داخل وخلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، حيث نهدف إلى تقديم فهم علمى سوسيولوجى، يمكننا من التعرف على استراتيجيات هذه الجماعات، بوصفها جماعات اجتماعية، فى تعاملها مع الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى، وما إذا كانت هناك استراتيجية عامة واحدة للتغيير تنتهجها كافة جماعات الإسلام السياسى على اختلاف مرجعياتها الفقهية والأيدىولوجية وتباين نشاطاتها، أم أن هناك استراتيجيات متنوعة ومتعددة، تخص كل فصيلة أو جماعة دون غيرها. كما أننا نهدف إلى الكشف عن طبيعة الارتباط، ومداه، الذى يمكن أن يقوم بين ما تفضله الجماعة الإسلامية السياسية المعينة من استراتيجية عمل ونشاط، أو ما يمليه عليها الواقع من استراتيجية معينة، وبين طبيعة البنية الفقهية والأيدىولوجية التي تستند عليها وترتد إليها ممارسات وسلوكيات هذه الجماعة. كذلك مدى التأثير المتبادل بين طبيعة الاستراتيجية المتبعة والخصائص الاجتماعية والاقتصادية والديمقراطية والسياسية للموقع أو السياق الاجتماعى الذى تنشط فيه جماعة ما، وكذا طبيعة المرحلة التاريخية والتحويلات البنائية التي خبرها المجتمع المصرى آنذاك.

وقد ركزت الدراسة على تحليل استراتيجيات جماعات ثلاث فقط من الجماعات السياسية الإسلامية، وهى الإخوان المسلمون، والجهاد، والجماعة الإسلامية، بوصفها معا تعتبر أكثر فصائل الإسلاميين شهرة ووضوحاً من حيث الرؤية النظرية والأيدىولوجية، وتبلوراً من حيث البنى التنظيمية والأنشطة الحركية، والفعاليات السياسية والاجتماعية، وذلك بالإضافة إلى توافر تراث فكرى مكتوب يمكن الاطلاع عليه وتحليله ولهم كذلك ممارسات واقعية عملية يمكن رصدها وتتبعها.

وقد اتخذت الدراسة الفترة من (١٩٧٠-١٩٩٥) موضعاً للدراسة والتحليل، إلا أنه فى كثير من الأحيان لم تكن عملية التحليل رهينة هذه الفترة وأسيرتها، بل تخطتها لما قبل ذلك وبعده. كما كانت أيضاً نقابة المهندسين المصرية، بوصفها إحدى النقابات المهنية المصرية، والتي عُدت من أنشط وأقوى حصون وقلاع المجتمع المدنى فى مصر - مقارنة بالمكونات المدنية الأخرى - محلاً للدراسة الميدانية .

وقد وقع اختيار الكاتب لنقابة المهندسين فى ضوء الأسباب والمبررات التالية:

(١) قوة ونشاط الوجود السياسى الإسلامى بها عن غيرها من النقابات المهنية الأخرى، ومن مؤشرات هذه القوة وجود قاعدة خدمية قوية وهائلة يستند عليها ذلك الوجود، ويستفيد منها قطاع عريض من المهندسين، فى حين لم تتوافر هذه الخدمات بنفس الكثافة والضخامة فى النقابات المهنية الأخرى التى شهدت وجوداً لفصائل الإسلام السياسى، وأيضاً قوة الدور السياسى والوطنى الذى مارسته الجماعات من خلال وجودها فى النقابة، سواء على صعيد القضايا الوطنية (التحول الديمقراطى والانتخابات وحقوق الإنسان والحريات العامة)، أو على صعيد قضايا العالمين العربى والإسلامى (مشكلات البوسنة والهرسك والسودان وأفغانستان... إلخ)، والذى تميزت به نقابة المهندسين دون غيرها من النقابات المهنية الأخرى.

(٢) شكلت ممارسة الجماعات السياسية الإسلامية فى نقابة المهندسين معارضة سياسية قوية وسافرة للنظام السياسى خلال فترة وجودها فى مجلس النقابة (١٩٨٧ - ١٩٩٥م)، تجسدت فى مواقفها المختلفة معه على طول الخط فى القضايا الداخلية والخارجية على السواء. لقد كانت نقابة المهندسين فى هذه الفترة من أولى النقابات المهنية التى شهدت مواجهات عنيفة وشديدة مع قوات الأمن المركزى والشرطة، وقامت بالعديد من الاعتصامات والمسيرات السلمية، وكانت بمثابة (رأس الحربة) فى المعارضة السياسية الإسلامية للنظام المصرى، التى هبت عليه من صوب النقابات المهنية منذ منتصف الثمانينات حتى منتصف التسعينات، فمن نقابة المهندسين خرجت المسيرات، وتمت الاعتصامات، ومنها امتدت إلى النقابات المهنية الأخرى، كما عُقدت فيها الندوات والمؤتمرات التى تمس القضايا الوطنية والمهنية، ومنها كذلك صدرت المثات من البيانات والمنشورات التى تناقش وتعارض وتواجه قضايا متعددة.

(٣) قلة - إن لم تكن ندرة - الدراسات التى أجريت على نقابة المهندسين، وذلك فى ضوء إشكالية الدراسة الراهنة، فمن بين الدراسات الوافرة التى أجريت على نقابتي الأطباء

والحاميين من زوايا بحثية مختلفة لم تحظ نقابة المهندسين بهذا الاهتمام.

(٤) أن الفترة التي استغرقتها الوجود السياسى الإسلامى فى مجلس النقابة تسمح لنا برصد وتفصيل الكيفية التى تم بها الصعود لمجلس النقابة، والانتشار داخل قطاعاتها ولجانها وشعبها المختلفة، كما تسمح لنا برصد الطريقة التى تم بها توظيف آليات بعينها لتحقيق هذا الاختراق. فنقابة المحامين رغم قوة الوجود السياسى الإسلامى بها فإن الفترة التى قضاها الإخوان فى المجلس (١٩٩٢-١٩٩٣م) لم تكن كافية بذاتها للدراسة، وكذلك الحال فى نقابتى العلميين والبيطريين، فلم يكن بهما حضور قوى للتيار السياسى الإسلامى يسمح بدراستهما.

(٥) أن ثمة تعددية سياسية متبلورة وواضحة المعالم، وتنوعاً مشهوداً وملموساً فى التكتلات أو التيارات السياسية التى تشهدها نقابة المهندسين، إذا ما قورنت بنقابة مهنية أخرى (الأطباء مثلاً).

وأخيراً فقد خرجت الدراسة فى جزأين وثمانية فصول تسبقها مقدمة وتعقبها خاتمة. اشتمل الجزء الأول على الفصول الأربعة الأولى، فكان الفصل الأول بمثابة المظلة النظرية والمنهجية، والتى من خلالها نتعرف على طبيعة موضوع الدراسة والهدف منها، ثم العرض النقدي للبحوث والدراسات السابقة، وكذا الاستخلاصات العامة التى يمكن أن نخرج بها من مراجعتنا للتراث البحثى السابق، ثم مبررات الدراسة ودواعى إجرائها. كذلك فقد شمل الفصل الإطار النظرى للدراسة من حيث مفاهيم الدراسة الأساسية والمدخل النظرى والتفسيري لها.

ويحاول الفصل الثانى البحث عن الجذور التاريخية والمعرفية، فى الفكر والواقع - أى الممارسة - مع المفهوم المجتمع المدنى، وذلك ابتداءً من الفلسفة الأوروبية السياسية الكلاسيكية الحديثة، وانتهاءً باستعراض الجدل الدائر حول الانبعاث المعاصرة للمجتمع المدنى فى العالم المعاصر، تلك الانبعاث التى ولدت فى رحم موجة الانهيارات المتتالية للأنظمة السياسية فى الكتلة الأوربية الشيوعية. وينتهى الفصل بخاتمة ترصد مجموعة ملاحظات أولية تميز الجدل الدائر حول تجربة المجتمع المدنى فى الوطن العربى.

ويسعى الفصل الثالث للتعرف على أهم ملامح تجربة المجتمع المدنى فى مصر، وقد جاء ذلك فى إطار ناظم للتحويلات البنائية التى خضع لها المجتمع المصرى خاصة منذ أوائل السبعينات وحتى منتصف التسعينات.

أما الفصل الرابع فقد انقسم إلى مباحث ثلاثة رئيسة، سعى المبحث الأول إلى الكشف عن أهم الاستراتيجيات العامة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية،

وذلك كما تصورها مؤسسو الجماعات السياسية الإسلامية ومنظروها وقادتها: الإخوان المسلمون (حسن البنا)، والجماعات الجهادية المسلحة (سيد قطب - محمد عبد السلام فرج - عمر عبدالرحمن .. إلخ)، وكذا أهم تصوراتهم لمراحل التغيير الاجتماعى والسياسى وركائزه. أما المبحث الثانى فقد هدف إلى تبيان أهم الآليات التفصيلية والمباشرة، والتى تشكل ركيزة التعامل الاسلامى السياسى مع الواقع الاجتماعى. ثم جاء المبحث الثالث ليتناول الواقع الاجتماعى لتوظيف وتشغيل الجماعات السياسية الإسلامية لآليات بناء النفوذ والتغلغل والهيمنة.

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أن هذه الدراسة قد أعدت فى الأصل رسالة للحصول على أطروحة الماجستير من جامعة عين شمس.

وإن ما تم من اختصار شديد للهوامش والمراجع العلمية قد دفعت إليه ضرورات عملية كثيرة. كذلك فقد دعت ضرورة النشر أن تصدر فى كتابين منفصلين، أولهما هذا الكتاب، وأما الثانى فهو بعنوان: الصعود السياسى الإسلامى داخل النقابات المهنية.

وقد خصص الكتاب الثانى لتقييم مجمل تجربة الوجود السياسى الإسلامى فى النقابات المهنية، وذلك من حيث الأدوار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمهنية التى مارسها التيار الإسلامى فى هذه المواقع.

الفصل الأول

الإطار النظري والمنهجى للبحث

أولاً : موضوع الدراسة وأهميتها والهدف منها .

ثانياً : العرض النقدي للبحوث والدراسات السابقة .

ثالثاً : استخلاصات عامة ومبررات الدراسة .

رابعاً : صياغة مشكلة الدراسة وتساؤلاتها .

خامساً : الإطار النظري للدراسة :

(١) المفاهيم الأساسية للدراسة .

(٢) المدخل النظري للدراسة .

الإطار النظري والمنهجى للبحث

أولاً : موضوع الدراسة وأهميتها والهدف منها :

منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين تصاعدت ممارسات الجماعات السياسية الإسلامية، وبرز الدور الذى تنهض به هذه الجماعات بوصفها قوى سياسية ذات وزن اجتماعى فاعل ومؤثر، توظف الإسلام كإطار أيديولوجى مرجعى لصياغة مشروعاتها الاجتماعية والسياسى والاقتصادى المستقبلى، وفى بناء حركتها التنظيمية، وبيان مشروعيتها ونضالاتها ضد أنظمة الحكم القائمة التى تراها مفتقدة لمعطيات الشرعية، وتسمها بمسميات ونعوت كثيرة تنتهى إلى أن هذه الأنظمة كافرة وظالمة وخارجة عن شرع الله، ومن هنا وجبت الثورة عليها لتغييرها، والإتيان بأنظمة أخرى بديلة، تتفق والتصورات والرؤى المذهبية والأيديولوجية لهذه الجماعات.

ولقد أعلنت جماعات الإسلام السياسى عن نفسها كبديل واعد يستهوى ويستقطب، يؤسس النفوذ، ويحشد القوى، يعبى وينظم قطاعات اجتماعية متباينة من الجماهير، يصوغ أحلامها الجماعية، ومطالبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بلغة ليست غريبة عنهم، ويكتل إراداتهم فى إطار تنظيمات وأحزاب ونقابات، ويحركهم فى اتجاه محدد هو الإصلاح أو التغيير الجذرى من أجل تأسيس المجتمع والدولة الإسلاميين، منتهجاً فى ذلك استراتيجيات متباينة تنوعت بدورها ما بين الاضطرار فى العمل الاجتماعى والدعوى والتربوى، والسياسى والاقتصادى، وفق الإطار الشرعى للنظام، وبين ممارسة العنف المباشر وغير المباشر ضد الدولة، بل ضد الخصوم السياسيين والفكرين على السواء.

فمن هذه الجماعات من يستخدم القنوات الشرعية والرسمية المتاحة للتغيير التدريجى والعمل وفق الآليات التى يتيحها النظام السياسى القائم، فتتحالف معه، وتدخل تحت عباءته، وتمارس نشاطاتها على عيئه تارة، وتنقلب عليه تارة أخرى، وينفض التحالف وتنتهى الهدنة، فتمارس العنف، ومن هذه الجماعات من يلجأ مباشرة إلى العنف وبمنطق التغيير من أعلى وبالقوة وحدها؛ إيماناً بمبدأ الفورية والثورية، وأن السمكة لا تفسد إلا من رأسها. الفريق الأول من هذه الجماعات يتبنى منطق الأسلمة من الوسط، أو كما يسميها بعض الباحثين (الأسلمة الوسيطة)، فى حين يتبنى الفريق الثانى منطق الأسلمة من أعلى.

وفى الوقت الذى انشغلت فيه الدولة أو النظام السياسى برصد حركة وتتبع الجماعات الجهادية العنيفة وأولت أهمية كبيرة للتصفية الجسدية لأعضائها ونشاطاتها، فإن ذلك قد حوّل

مسار الاهتمام عن ممارسات عملية (الأسلمة الوسيطة) التي أخذت تنتشر وتنشط في القطاعات والمنظمات الوسيطة، وهي منظمات المجتمع المدني في مصر. حيث شهدت هذه المنظمات، على تعدد أنماطها ووظائفها، وتباين الشرائح الطبقية التي ينتمى إليها أعضاؤها، وتعقيد بنائها المؤسسية، وجوداً أو نشاطاً كثيفاً لبعض الجماعات السياسية الإسلامية، وذلك بهدف الهيمنة الأيديولوجية عليها، وإدارتها وتوجيهها في خلق تحصينات دفاعية لها، في صراعها الثقافي والأيديولوجي والسياسي والاقتصادي مع النظام القائم. إن هذا كله يعد خطوة مبدئية، وأولية في سبيل تقويض دعائم القوة السياسية للنظام، ثم بعد ذلك - أو يتزامن معه - بناء المجتمع الإسلامي الذي تكون الدولة الإسلامية انعكاساً له.

وفي حقيقة الأمر تعاني الدراسات التي تناولت الاستراتيجيات العامة، التي تنتهجها جماعات الإسلام السياسي، وآلياتها النوعية، في عملية التغيير الاجتماعي بوجه عام، من ندرة شديدة وغياب شبه تام للدراسات الميدانية التي تمكننا من التعرف على تفاصيل تلك الاستراتيجيات والآليات التي تجسدها، وما إذا كانت تلك الأساليب والاستراتيجيات تدور في إطار فلسفة واحدة للتغيير أم أكثر، ومدى ارتباطها وتأثيرها بمجال حركة هذه الجماعات في القطاعات الريفية والحضرية على السواء، أو بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وطبيعة الآليات التي تنتظم داخل الاستراتيجيات العامة، وما إذا كانت هذه الآليات مجرد تقنيات للاستراتيجية العامة أم أنها تقوم بأدوار ووظائف اجتماعية تلبى احتياجات قطاعات محددة من المجتمع، وما هوية تلك القطاعات؟

وتأسيساً على ذلك فإن الإجابة عن تلك التساؤلات لا يكفيها مجرد الإشارة العابرة التي قد تأتي في سياق دراسات تتناول الحركة الإسلامية السياسية مجتمعة، أو تتناولها من زوايا أخرى محددة، وخصوصاً أن التطورات التي رصدتها بعض الدراسات في أساليب عمل جماعات الإسلام السياسي، وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين، لا تُعد جديدة أو دخيلة على أساليب نضالها السياسي والاجتماعي، وإنما الجديد هو اتساع مدى استخدام تلك الأساليب، والاعتماد عليها، بحيث أضحت تشكل جوهر استراتيجيات التغيير التي تمارسها كافة الجماعات، والتي تستهدف تجميع مصادر القوة والسلطة وبناء النفوذ السياسي، على نطاق واسع يشمل المجتمع بأسره، بحيث تأتي عملية امتلاكهم للسلطة السياسية مجرد تقرير لأمر واقع، وخطوة منطقية تعكس بناءً اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً محدداً واقعاً بالفعل.

ومن هنا فإن الهدف الأساسي لدراستنا الراهنة يتمثل في التعرف على طبيعة العلاقة بين جماعات الإسلام السياسي، بأنماطها المختلفة ومرجعياتها الفكرية والمذهبية المتنوعة، ومؤسسات

المجتمع المدني في مصر، حيث كشف أبعاد عملية بناء النفوذ السياسي والتغلغل الفكرى، وذلك من أجل تحقيق الهيمنة الاجتماعية والأيدولوجية لجماعات الإسلام السياسى على مؤسسات المجتمع المدني ، بوصف ذلك يشكل خطوة أولية وضرورية للوصول إلى السلطة السياسية، وتأسيس كلٍ من المجتمع والدولة الإسلاميين، وهو الهدف النهائى الذى ترمى إليه كافة فصائل وجماعات الإسلام السياسى فى مصر.

ولما كان الهدف المحورى لدراستنا الراهنة يتمثل فى السعى نحو تقديم فهم سوسيولوجى يتجاوز مجرد التناول الجزئى للظاهرة المدروسة، فإن ذلك يتطلب بلورة مجموعة من الأهداف المحددة يمكن صياغتها على النحو التالى:

(١) رصد أهم التحولات البنائية - الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - التى خبرها المجتمع المصرى منذ فترة السبعينيات، وحتى الآن، خاصة مع بدء انتهاج سياسة الانفتاح الاقتصادى، وانعكاساتها على البناء الاجتماعى المصرى، وبالأخص على بنى مؤسسات المجتمع المدني فى مصر (الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والاتحادات العمالية، ونوادى أعضاء هيئات التدريس، والمساجد والكنائس، والجمعيات الأهلية .. إلخ)، والتى تكون بدورها قد تأثرت بتلك التحولات سلباً أو إيجاباً، ثم كذلك مع تبنى سياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى E.R.S.A.P منذ أوائل التسعينيات ، والتى كان لها بلا شك أيضاً تأثيرات فى مؤسسات المجتمع المدني تفعيلاً أو تعويقاً.

(٢) تبيان أهم ملامح العلاقة بين الجماعات السياسية الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدني فى مصر. ورصد أهم ملامح الاستراتيجيات العامة التى تعتمدها هذه الجماعات فى مصر بأنماطها المختلفة فى ممارسة عمليات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى. من أجل الهيمنة الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية على المؤسسات المدنية، بوصف ذلك يمثل خطوة أولية سابقة وضرورية للوصول إلى السلطة السياسية، وتأسيس كلٍ من المجتمع والدولة الإسلاميين، وهو الهدف النهائى الذى ترمى إليه كافة الجماعات الإسلامية السياسية.

(٣) تبيان أهم معالم الآليات الفرعية - أو أدوات النضال اليومى المباشر- التى تستخدمها الجماعات الإسلامية السياسية فى تحقيق عمليات بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى. ثم رصد الكيفية التى يتم بها توظيف أو تشغيل هذه الآليات والأدوات من أجل تحقيق الأهداف المنشودة.

ثانياً: العرض النقدي للبحوث والدراسات السابقة The state-of- the Art

الاتجاهات العامة للتراث البحثي السابق : يهمننا في هذا الجزء رصد أهم المعالم الرئيسية التي تتميز الاجتهادات السابقة التي طورها الباحثون المهتمون بدراسة الظاهرة قيد البحث. وسوف ينصب التركيز على متغيرين أساسيين، هما محورا الدراسة، المجتمع المدني (المتغير التابع) والجماعات السياسية الإسلامية (المتغير المستقل).

أولاً: المجتمع المدني:

مع ظهور بشائر الموجة الثالثة للتحوّل الديمقراطي في العالم عاد الحديث مرة أخرى عن المجتمع المدني وعلاقته بالدولة. ولم يقتصر هذا الجدل على مجتمعات، أو مدارس فكرية بعينها، فكما دار الجدل حوله في المجتمعات التي شهدت مولده دار أيضاً في مجتمعات العالم الثالث، ومنها المجتمعات العربية؛ التي شهدت بدورها نقاشاً واسع النطاق حول طبيعة المجتمع المدني وفعاليته ودوره الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المناط به، والعقبات التي تكبل حركته، والمخاطر المستقبلية التي ما زالت تهدده، وقد انعكس ذلك بطبيعة الحال على طبيعة المنتج النظري والبحثي الذي تمخضت عنه هذه المناقشات.

ونحن نأمل هنا في استعراض الوضعية الحالية لهذه المناقشات، ونبدأ بإلقاء الضوء السريع على التراث العالمي ثم الاقليمي ثم المحلي، حيث ينصب التركيز على تاريخ الاهتمام المعاصر بالظاهرة، وأهم المداخل والقضايا التفسيرية التي اعتمدتها الإسهامات المختلفة في الفهم والتفسير على أن تشكل لنا هذه المحاولة موجهاً نظرياً في الصياغة الإجرائية لمشكلة دراستنا الراهنة.

(أ) المجتمع المدني في التراث العالمي:

بين هذه النخب وبين جسد المجتمع لا تمر عبر مؤسسات المجتمع المدني تعددت الدراسات التي ركزت على تتبع النشأة التاريخية لمفهوم المجتمع المدني منذ القرن الثامن عشر، حتى انتهت إلى ذلك الجدل المعاصر حوله والذي أثير في سياق عمليات التحوّل الديمقراطي، وقد رأت هذه الدراسات في المجتمع المدني ذلك الكيان المعادي للاستبداد والذي يضمن الوجود الاجتماعي والسياسي الديمقراطي والسلمي لمختلف الجماعات الاجتماعية في إطار قدر كبير من التسامح والحرية، كما أنه يشيع جواً من الثقافة المدنية والتضامن القادر على تحقيق الثقة المتبادلة بين الدولة والشبكات المؤسسية. ذلك في حين استغرقت دراسات أخرى في نقد التعريف الشائع

للمفهوم وتبيان أوجه قصوره وعدم اكتمال تعريف دقيق وواضح له حتى الآن، كما سعت بدورها أيضاً إلى المقارنة بين المجتمع المدني الليبرالي وغيره من التكوينات الاجتماعية والسياسية الأخرى كالمجتمع الاشتراكي أو المجتمع الشيوعي أو المجتمع الطقوسي أو المجتمع الإسلامي أو الأمة الإسلامية^(١).

كذلك فقد سعت بعض الدراسات إلى التأكيد على أن تلك المحاولات الساعية للربط تاريخياً بين إحياء مفهوم المجتمع المدني والتحول الحادثة في الكتلة الاشتراكية، إنما قد فشلت كلية في إدراك أبعاد الصورة كاملة، خاصة أن بعض مقومات المجتمع المدني قد لا تتحقق بالضرورة في صورتها الكاملة، وذلك بالنظر إلى كون الشيوعية لم تسقط بالفعل أو تنهار كلية، كذلك فإن تلك القوى الاجتماعية المختلفة التي مازالت تمارس ضغوطاً اجتماعية وسياسية مختلفة من أجل إكمال الانهيار الشيوعي، هي ذاتها لا تضمن أن ذلك المجتمع الوليد الجديد سوف يكون مدنياً بالضرورة، فَمَنْ يضمن أن تلك القيم التي ينطوي عليها المجتمع المدني الليبرالي سوف تتفق على طول الخط مع تلك القيم المدنية والفضائل الحضارية ولا تتهددها^(٢).

كما سعت بعض الدراسات إلى التركيز على ذلك الدور الذي يمكن أن يلعبه المجتمع المدني في إطار عملية التنمية، وأكدت أن شدة ارتباطاً وثيقاً بين توافر العوامل المساعدة للتنمية والمهينة لانطلاقها وبين صحة وسلامة العلاقات التي تربط بين الدولة والمجتمع المدني، فحيثما ساءت العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني وُجِدَت العوامل البنوية الداخلية المعوقة لعملية التنمية والعكس صحيح^(٣)، والملاحظ على هذه الدراسات أنها ربطت بين عمليات التحديث الناجحة وبين سيادة القيم والفضائل الغربية، وكذلك فإن العكس صحيح، فسيادة القيم الشرقية يؤدي إلى تعثر عمليات التحديث، على ما تتميز به هذه النظرة من بُعد أيديولوجي واضح.

كذلك فقد اهتمت بعض الدراسات برصد الاحتمالات المستقبلية للمجتمع المدني العالمي، وعلى ذلك فقد رصدت المخاطر الآتية والمستقبلية التي ما زالت تتهدده، وقد تؤدي به إلى السقوط من الذاكرة المعاصرة، على نحو ما حدث في الماضي، وقد أكدت هذه الدراسات ضرورة تدعيم وتقارب العلاقات التاريخية والمعاصرة بين المجتمع المدني والليبرالية الديمقراطية، وأنه ما زالت هناك الأخطار التي تترصد بالمجتمع المدني كالنزاعات العرقية والسلالية والعنصرية وموجات الأصولية المختلفة والحروب النووية والتدهور البيئي والكساد الاقتصادي. لقد أكدت هذه الدراسات أن مستقبل المجتمع المدني في العالم إنما يرتهن - بصورة جزئية - بمقدار تلك المساحة التي يستعد فيها عن الظروف التي تفضي إلى التراجع والتقهقر للمجتمع البرجوازي وثقافته، وكذلك ترتبط بقدرته على التخلص من تراثه الثقافي القديم الذي لا يخلو بدوره من

قيم اللامساواة الطبقيّة class inequality والثقافة اللاديمقراطية، أن عليه أن ينتقل من وضعية الفردية السلبية الآثرة passive individualism إلى الفردية الإيجابية البناءة حيث ظروف العمل والتشغيل المثلى ووفرة رأس المال الاجتماعى والتمتع بالقوة عبر مؤسساته الخاصة^(٤).

ثم ركزت بعض الدراسات على دراسة حالة منظمة واحدة أو أكثر من منظمات المجتمع المدنى، مثل المنظمات غير الحكومية العالمية (INGOs) حيث وقفت عند أصولها التاريخية ودورها فى تقديم خدمات عالمية تتجاوز الحدود الإقليمية والقومية الضيقة ودور الأمم المتحدة فى دعمها، كما تناولت العوائق الداخلية والخارجية التى تكبل نشاط هذه المؤسسات^(٥).

وأخيراً فإن هناك بعض الدراسات التى تناولت عرض تجارب محلية وطنية للمجتمع المدنى فى مجتمعات مختلفة، من أجل تقييم ومقارنة هذه التجارب على صعيد عالمى، فكانت هناك دراسات عن خبرة المجتمعات المدنية فى الصين والمجر وبولندا وبعض مجتمعات أمريكا اللاتينية، فالتجربة الصينية مثلاً، أثبتت أن المجتمع المدنى قد ولد فى رحم تلك المواجهات التى حدثت بين المثقفين ودولة الحزب الشيوعى الحاكم، ولكن البلورة الحقيقية له جاءت فى إطار تلك المشروعات الخاصة المنتشرة فى المجال الاقتصادى، بينما فى بولندا فقد اتخذ مسار التحول نحو المجتمع المدنى شكل الثورات والاحتجاجات الاجتماعية والسياسية، وفى المجر اتخذ مسار التحول طابعاً اقتصادياً حيث تحقيق الاستقلال الاقتصادى للمشروعات الخاصة عن هيمنة الدولة^(٦).

(ب) المجتمع المدنى فى التراث الإقليمى (إفريقيا والوطن العربى):

حاولت هنا الدراسات الإقليمية رصد نشأة وتطورات مؤسسات المجتمع المدنى فى القارة الأفريقية، وبعد عدة مقارنات بين التجارب الأوروبية الغربية والأفريقية خلصت - هذه المقارنات - إلى أن شمة بوناً شاسعاً بين الحالتين، فالأخيرة قد خضعت لخبرات إستعمارية مريرة قضت بدورها على إمكانات النمو الذاتى المستقبلى - لفترات طويلة - لقواها الانتاجية وأفضت إلى تحطيم المؤسسات السياسية القائمة، والتغلغل فى طرائق الحياة اليومية ومجمل الانساق الفكرية والايديولوجية القائمة. كما اكدت هذه الدراسات أنه فى أعقاب نيل المجتمعات الإفريقية استقلالها السياسى خضعت لصفوات سياسية وطنية حاكمة تنتمى أصلاً إلى الطبقة الوسطى، التى جنت بمفردها ثمار الاستقلال، وبدلاً من أن تسعى هذه الصفوات إلى تدعيم وتقوية بنية المجتمع المدنى، فإنها سعت بدلاً من ذلك إلى تقييده وعزل مؤسساته عن معترك الحياة الاجتماعية والسياسية كى لا يشكل محوراً للمعارضة والمحاسبة السياسية لها. ومن هنا فإنه إذا كان على المجتمع المدنى فى إطار الحكم "الكولونىالى" أن يركز جهوده فى مقاومة هذا الحكم ومساوئه، فإنه الآن وبعد الجلاء الاستعمارى أصبح عليه أن يواجه تحديات جديدة وهى دخوله

فى كفاح مع الدولة الوطنية civil society- state struggle ولقد أصبح هذا الصراع من الملامح الرئيسية المهمة لمجتمع مدنى ما بعد الاستعمار فى المجتمعات الإفريقية. لقد أكدت هذه الدراسات على كون المجتمع المدنى بشكل آليتين للإصلاح السياسى والاقتصادى معاً، فيقع عليه عبء كبير فى دفع مسيرة التحول الديمقراطى المتعثرة، سواء فى مجال إيجاد الحلول السياسية للأزمات التى تتسبب فى تعثر السياسات الحزبية، ثم إحيائها وتنشيطها وإيجاد علاقات واضحة بين الدولة والمجتمع الأكبر وتنمية الوعى السياسى والحقوقى للمواطنين، وعلى الصعيد الاقتصادى، فبما أن الظهور الحديث للمجتمع المدنى قد ارتبط فى سياق القارة الإفريقية بانتهاج سياسات الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى، فإنه على مؤسسات المجتمع المدنى أن تمارس دوراً مهماً فى التخفيف من حدة المعاناة الاقتصادية للمواطنين، وأن تؤسس سياسات بديلة للشباب لتلك التى تقدمها - أو من المفترض كذلك - الدولة الوطنية.

كما سعت دراسات أخرى إلى عرض وتقييم نماذج حية لمجتمعات مدنية وطنية وقد ركزت هذه الدراسات على فكرة جوهرية مؤداها أن هؤلاء الذين يزعمون أن مفهوم المجتمع المدنى يفشل فى أن يشكل أداة تحليلية لفهم ودراسة مشكلات الأنظمة السياسية الإفريقية، إنما هى رؤية ضيقة الأفق، فالمفهوم بدوره يتضمن مجموعة من الأسس والخصائص شاملة فى مضمونها وكونية بالقدر الذى يمنحه قدرات تحليلية عالية للإنساق الاجتماعية الإفريقية. وهنا سعت هذه الدراسات إلى إبراز عدة نماذج لمجتمعات تشهد ميلاداً قوياً لمؤسسات المجتمع المدنى بها^(٧).

أما الدراسات التى تناولت المجتمع المدنى فى الوطن العربى، فيلاحظ سيطرة هاجس العلاقة بين المجتمع المدنى والديمقراطية فى الوطن العربى على معظم مفردات الخطاب السياسى والسوسيولوجى للباحثين العرب وغيرهم، وقد انطلق هذا الخطاب من مدخل أساسى وهو أن المجتمع المدنى يمثل أداة تحليلية قيمة للغاية فى فهم الوضعية المعقدة التى تخبرها المجتمعات العربية فى الوقت الراهن، خاصة ما تعلق منها باشكاليات التحول الديمقراطى ودينامياته واحتكار الدولة للسلطة، وطغيان المجتمع السياسى على نظيره المدنى الذى لا يزال بدوره فى طور التشكل الجنينى والذى يشكل قنوات للديمقراطية ومدارس لممارسة العمل العام، والتنشئة السياسية^(٨).

كذلك فقد كان للبعد الاقتصادى أهمية كبرى فى بعض الدراسات، حيث أكدت حقيقة أنه إذا كان فى إطار سياسات الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى أصبحت سبل علاج المشاكل الاقتصادية تعتلئ قائمة أجندة أولويات الأنظمة السياسية العربية، فإنه لابد من حدوث تزامن وتوازٍ بين الليبرالية الاقتصادية، والليبرالية السياسية، وهنا يقع على عاتق مؤسسات المجتمع

المدنى عبء كبير حيث المساهمة فى إعادة بناء العلاقات الاجتماعية والسياسية بين الدولة والمواطنين وتوسيع نطاق المشاركة السياسية بفتح قنوات لها، وتلقين الأفراد أصول ممارستها، خاصة أن النخب الحاكمة الآن قد أضحت فاطنة إلى أنها لن تستطيع الاستمرار فى السلطة فى إطار تطبيق شروط الهيئات الدولية المانحة إلا بالاعتماد على بعض القطاعات المثلثة للمجتمع المدنى، وهذا يتضمن بدوره إدراكاً - ولو جزئياً - بأهمية وجود مؤسسات قوية للمجتمع المدنى فى مجالات العمل العام^(٩). وقد أبرزت معظم هذه الدراسات كذلك المشاكل الآتية والمخاطر المستقبلية التى ما زالت تتهدد كيان المجتمع المدنى فى الوطن العربى^(١٠).

وفى مقابل ذلك، فإن مفهوم المجتمع المدنى لا يزال محل رفض من قبل بعض التيارات والقوى السياسية فى الوطن العربى، فنجد أن بعض قوى الإسلام السياسى ترفضه تماماً والبعض الآخر يطرح مفاهيم ومسميات بديلة (مؤسسات الأمة)، كذلك فإن هناك بعض فئات التيار الناصرى والتيار التقدمى (الماركسيون والشيوعيون)، والتى ما زالت ترفضه شكلاً ومضموناً^(١١). كذلك فقد احتوت بعض الدراسات رفضاً ضمناً لامكانية وجود مجتمع مدنى قوى وفعال فى الوطن العربى، فوفقاً لوجهة النظر هذه، يعتبر ما هو قائم فى المجتمعات العربية الآن ليست بمجتمعات مدنية حقيقية، فالمجتمعات العربية جميعاً تعاني بلا استثناء أوضاعاً تتسم بغياب الديمقراطية والافتقار إلى مؤسسات مدنية أصيلة، ومن ثم فالحديث عن أى مجتمع مدنى عربى فى إطار حياة ديمقراطية لن يكون له أى مدلول واقعى بغير الأخذ فى الاعتبار قدرة وإمكانية النخب السياسية العربية المختلفة على فهم وتحليل الديمقراطية وفتح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدنى، كما أن العلاقة ولا تعترف بها^(١٢).

(ج) دراسات المجتمع المدنى فى مصر:

يمكن اعتبار بعض المقالات المتناثرة، التى ظهرت فى بعض الصحف المصرية فى أوائل عقد الثمانينيات، من الارهاصات الأولية المبكرة التى تحدثت عن مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، فتحت عنوان (الأعصاب الحساسة للديمقراطية: الجماعات الوسيطة) نشرت الأهرام الاقتصادى مقالاً لسعد الدين إبراهيم تحدث فيه عن النقابات المهنية والجمعيات الأهلية بوصفها تمثل الأعصاب الحساسة للديمقراطية، ولم يستخدم الكاتب مفهوم (المجتمع المدنى) وإنما خلع عليها مسمى (الجماعات الوسيطة). بعد ذلك بعدة سنوات بدأ بعض الباحثين يتحدثون عن (صحوة المجتمع المدنى فى مصر) مع التركيز على المجال الاقتصادى فقط، حيث اتخذت هذه الصحوة شكل المبادرات الفردية الخاصة وليست الشكل الاجتماعى أو الجماعى المتمثل فى مشروعات استثمارية تقليدية^(١٣).

وبعد ذلك بنحو نصف عقد من الزمان سعى الباحثون المصريون لتقديم صورة عامة عن وضعية المجتمع المدني في مصر وكشف موقعه من خريطة المجتمع المدني العالمي - إن جاز التعبير - وتبيان المحددات أو المعايير التي بدونها لا نستطيع الحديث عن مجتمع مدني في مصر، وقد كان وجود التنظيمات الاجتماعية الرسمية، والتعددية التنظيمية بوجه عام، ووجود حدود واضحة للسلطة السياسية في علاقتها بمؤسسات المجتمع المدني، وشيوع روح التسامح وقبول التعددية الايديولوجية مع الآخر السياسي والآخر الديني، هي أهم معايير هذا الوجود^(١٣).

كما حظيت قضايا بعينها بنصيب وافر من اهتمام الباحثين المصريين وهم بصدد تناول إشكاليات المجتمع المدني في مصر، كالديمقراطية والتحول الديمقراطي وحقوق الإنسان والقيود القانونية والتشريعية.. الخ، وفي هذا السياق أكدت بعض الدراسات أن المجتمع المدني في مصر، له عدوان أساسيان، الأول وهو جماعات الإسلام السياسي، والثاني هو الدولة، الأول الذي يمارس العنف ضد الدولة من جانب وضد خصومه السياسيين والفكرين من جانب آخر من قوى المجتمع المدني، وعلى ذلك فإن مؤسسات المجتمع المدني في مصر تكون دائماً مستهدفة من أنصار هذه الجماعات بعنفها ليس فقط السياسي بل أيضاً الثقافي والفكري (التكفير والاخراج من الملة، ومصادرة الحريات)، ومن ثم يتضح أن تلك الدراسات أكدت أن المبادئ التي تنهض عليها حركة الإسلام السياسي بوجه عام، تتنافى مع القيم والمبادئ التي يتأسس عليها ويدعو إليها المجتمع المدني. أما الدولة، العدو الثاني، فهي لا تزال جاثمة على مؤسسات المجتمع المدني بقيودها التشريعية والقانونية بل وتدخلاتها الأمنية^(١٤).

كذلك فقد انصرفت بعض الدراسات إلى التركيز على دراسة حالة لمنظمة أو أكثر من منظمات المجتمع الاهلي في مصر كالأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والجمعيات الأهلية^(١٥).

ثانياً: الجماعات السياسية الإسلامية:

وجهت ظاهرة صعود الإسلاميين السياسيين وتبلور أدوارهم بشكل كبير منذ منتصف السبعينيات، وقوة هذه الأدوار التي يمارسونها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية الواسعة، نظر الباحثين الوطنيين والأجانب على السواء، لتحليلها والوقوف على أسبابها. ومنذ ذلك الحين تنخفضت هذه الاهتمامات عن سيل وافر من الدراسات التي تناولت قوى الإسلام السياسي في المجتمعات العربية بالدراسة فأشارت إليها بوصفها من أهم القوى السياسية ذات القواعد

الاجتماعية المرشحة لقيادة حركة التغيير الاجتماعى وفقاً لتصوراتها السياسية والأيديولوجية. والناظر للمنتج العلمى خلال العقدين الأخيرين على الصعيدين الداخلى والخارجى بشأن قوى الإسلام السياسى، يجد أن بؤر الاهتمام والدراسة لا يمكن أن تخرج عن محاولات رصد أسباب نشأة الظاهرة وتبلورها، وأهم خصائصها، ثم كذلك محاولات لرصد أهم معالم البنى والهياكل التنظيمية لهذه الجماعات، والأصول الاجتماعية لقاداتها وأعضائها، وكذا أهم أفكارها وتصوراتها الأيديولوجية للنظام القائم وتشخيصها لأسباب الاعتلال والضعف، ثم أهم الحلول والبدائل التى تطرحها إما لاصلاح النظام القائم أو لتغييره كلية.

كذلك فقد كانت هناك بعض الاجتهادات السابقة التى حاولت بناء خريطة شاملة لكل القوى الاجتماعية والسياسية التى تشملها جماعات الإسلام السياسى وتعبّر عنها فى سياق المجتمع المصرى، وأيضاً هناك مَنْ سعت إلى تتبع ورصد أنماط العلاقة بين النظام السياسى المصرى، والجماعات السياسية الإسلامية عبر فترات زمنية مختلفة، وهناك مَنْ حاولت بيان ورصد مواقف أعضاء ونشطاء ومفكرى هذه الجماعات من قضايا وإشكاليات بعينها كالتعددية السياسية، والديمقراطية، والأصالة والمعاصرة، والعدالة الاجتماعية، كما سعت دراسات أخرى لاستجلاء أهم معالم المشروع الاجتماعى الإسلامى المستقبلى.

ونحن فى سياق مانأمل تقديمه عبر عرض نقدى ومراجعة للادبيات التى أسهمت فى إلقاء الضوء على الحركة السياسية الإسلامية، بقواها وخصائصها المختلفة، نفضل أن يأتى العرض وفق محاور ثلاثة:

- ١- الجماعات السياسية الإسلامية فى الأدبيات الغربية.
- ٢- الجماعات السياسية الإسلامية فى الأدبيات الاقليمية والعربية.
- ٣- الجماعات السياسية الإسلامية كما تعكسها إسهامات الباحثين المصريين.

(١) الجماعات السياسية الإسلامية فى سياق الأدبيات الغربية:

اهتم كثير من الباحثين الأجانب، بالظاهرة السياسية الإسلامية، وعكفوا على تحليل جذورها التاريخية، وتبيان روافدها الفكرية والأيديولوجية، وفى خضم هذه المحاولات البحثية أصبح لدى الباحث فى هذا المجال زخم هائل من الدراسات الأكاديمية، والتى وإن كانت توفر له قاعدة بيانات ومعلومات مهمة، عجزت فى كثير من الأحيان الدراسات الوطنية أن توفرها، إلا أنها تصعب عليه مهمته فى التعامل مع هذه الدراسات، خاصة إذا كان الباحث بصدد تأسيس محاولات تصنيفية وتنميطية لتلك الإسهامات .

أ/ أسباب ومبررات الانبعاث الأصولي السياسي الإسلامي:

ومن بين ما ركزت عليه إسهامات الباحثين الأجانب، بشأن ظاهرة الإسلام السياسي، أن بعضها قد أخذ على عاتقه مهمة تقديم تفسيرات من أجل تبرير "ظاهرة الانبعاث الأصولي الإسلامي السياسي" في المجتمعات العربية - ومنها المجتمع المصري - على السواء، فذهبت هذه النوعية من الدراسات إلى أن شدة مشكلات، وتوترات بنائية عميقة قد اعترت بنية المجتمعات العربية، وظلت الشعوب العربية على أثر ذلك، تعاني وطأة هذه المشكلات، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، إلى أن تفجرت الأزمة، والتي عجزت الأنظمة السياسية العلمانية القائمة عن مواجهتها وإيجاد حلول مُرضية لها، ومن ثم ظهرت قوى الإسلام السياسي وتقدمت بسرعة طارحة مشروعاً اجتماعياً وسياسياً جديداً وبديلاً للمشروعات القائمة، وذلك انطلاقاً من أيديولوجية جديدة، ومذهبية مغايرة.

من ذلك، دراسة ميشيل كولينز Michael Collins^(١٦) الذي ذهب إلى أن انتشار المد الأصولي السياسي الإسلامي في مصر يعود بالأساس إلى العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والتي جرّت وراءها مشكلات يومية حرجية يواجهها الأفراد في المجتمع المصري، ذلك الأخير الذي يخبر بدوره مشكلة سكانية طاحنة. ويضيف كولينز Collins إلى ذلك مشكلة غياب الشرعية، أو نقصها لدى الحكام، حيث تكون بدورها عاملاً مؤثراً في صعود الأصولية الإسلامية.

وقد رصدت الدراسة بعض المؤشرات الجزئية للدلالة على حالة "التدين" التي تحتاج المجتمع المصري، منها إزدیاد عدد النساء اللائي يرتدين الزی الإسلامي بأنماطه المختلفة، حتى بين النساء العاملات والمتعلّقات تعليمياً عالياً، وكذا تنامي عدد من يرتدن منهن المساجد، ثم اكتظاظ المساجد بالمصلين في أوقات الصلاة، خاصة يوم الجمعة، وإزدیاد شعبية علماء الدين، وإزدیاد جراحة البرامج الدينية في الوسائل الإعلامية الرسمية وغير الرسمية، وإزدیاد عدد الجمهور الذي يقبل على متابعة هذه البرامج^(١٧).

ورغم ذلك، فإن كولينز Collins، يؤكد على أنه من الصعوبة بمكان تحول حالة التدين هذه إلى حالة من التأييد السياسي يمكن توظيفها لصالح نشطاء الإسلام السياسي، وقد تعتبر نقص شعبية بعض الجماعات الأصولية (الجهادية العنيفة) عاملاً مهماً في هذا السياق.

وينحو ذات المنحى رودلف بيترز R.Peters^(١٨) ولكن بصورة أكثر تفصيلاً وتركيزاً على حقبة السبعينيات، حيث يؤكد أن الآثار الناجمة عن السياسات الاقتصادية الانفتاحية التي انتهجها نظام السبعينيات، وما تبعها من التوسع في إنتاج واستيراد السلع الاستهلاكية الفاخرة،

التي غدّدت بدورها السُّعار الاستهلاكي لبعض الشرائح الطبقيّة في المجتمع المصري، قد أدت إلى نشوء شريحة اجتماعية طفيلية تغذت على هذه السياسات ومارست الأنشطة التجارية المشروعة وغير المشروعة، وأضحت تشكل المستفيد الأول من جراء هذه السياسات الاقتصادية، ومن ثم تكونت لديها ثروات ضخمة في زمن قياسي قصير، ذلك في الوقت الذي ظلت فيه الغالبية العظمى من الأفراد المنتمين إلى الشرائح الاجتماعية الوسطى والدنيا تعيش معتمدة بالأساس على دخولها البسيطة، التي تأتي إما من عائد التوظيف في القطاع العام، أو الانخراط في سوق العمالة الزراعية المأجورة أو القيام بالأعمال الهامشية البسيطة. لقد مهدت التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية الحادة التربة الخصبة وذللتها لنمو وتزايد الجماعات الأصولية الإسلامية، التي سعت بدورها للبحث عن العدل الاجتماعي المفقود والمنشود في آن واحد في سياق "المجتمع العادل".

ويؤكد بيترز Peters أن غزو السلع الاستهلاكية الغربية وكثيراً من مؤشرات نمط الحياة الغربية، وانتشارها بين قطاعات محددة من المجتمع المصري، عبر وسائل الإعلام المختلفة، شكلت تهديداً خطيراً لغالبية القطاعات الاجتماعية الأخرى، خاصة أولئك الذين عجزوا، بإمكاناتهم المحدودة، عن الحصول على هذه السلع وإشباع حاجاتهم منها. وفي الوقت ذاته فإن تقديم المعايير والقيم الإسلامية إلى مجال السياسة والدفع بها إلى خضم الحياة العامة، من قِبَل نظام السادات، لتحقيق أهداف سياسية وإيديولوجية، كل ذلك قد خلق الظروف الملائمة لظهور بعض الأفراد الذين ينادون بضرورة إصلاح المجتمع وتغييره في ضوء المعايير والمبادئ الإسلامية الصحيحة النقية.

وقد اعتبر كل من جوناثان باريس J.S.Paris، وفيليب مارفليت Ph.Marfleet، وكارلو روسيلا C. Rossella^(١٨) جماعات الإسلام السياسي بوصفها جماعات احتجاج "ريفية وحضرية" قامت لتحقيق أهداف اجتماعية وسياسية نجمت عن مشكلات بنائية متنوعة، من هذه الأهداف، تحقيق العدالة الاجتماعية، وإشباع الحاجات الأساسية، والعودة إلى النمط الإسلامي في الحكم بتطبيق الشريعة الإسلامية.

ويؤكد باريس Paris أن التصدي لهذه الظاهرة إنما يتوقف إلى حد كبير على قدرة الصفوات السياسية الحاكمة على مواجهة الاختلالات البنائية التي توجد في المجتمع، في حين يؤكد مارفليت Marfleet، أنه كلما سعى النظام السياسي المصري إلى إتخاذ إجراءات إصلاحية في الجسد الاقتصادي المصري، وكلما تضاءلت الآثار الجانبية الناجمة عن هذه السياسات

الإصلاحية، كلما انخفضت حدة التوترات والظروف الاجتماعية التي تخدم أهداف ومصالح جماعات الإسلام السياسى.

ويكاد يُجمل كل من "ن. كيدى Kidde، و ج. إسبوزيتو Espoisto"، بعض العوامل والفعاليات التي أفضت بدورها لنشأة وتبلور الانبعاث السياسى الإسلامى فى العصر الحديث من هذه الأسباب، ضعف واهتراء نسيج المجتمع الإسلامى، وتفككه وسقوطه فريسة للإمبريالية الغربية، وتغلغل القيم والسلوكيات الغربية وغزوها لسلوكيات المسلمين فى حياتهم اليومية، وكذا تبعية الحكومات العربية للحكومات العربية سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً وروحانياً، بالإضافة إلى الجمود الفكرى والفقهى لبعض الأئمة والعلماء المسلمين الذين أضحوا بدورهم عاجزين عن مواجهة متطلبات العصر الحديث، وأضحوا يقفون بفهمهم للإسلام وتعاليمه عند حدود العصور الوسطى.

فأمام تغلغل الأنماط والاساليب الغربية فى أنظمة التربية والتعليم والسياسة والفن والإدارة والجيش، عجز أئمة المسلمين عن تقديم البديل الإسلامى المقنع، ومن هنا كانت الفجوة بين ما هو مطلوب، وما هو كائن بالفعل، كبيرة. كذلك فإن ممارسات الصفوات العلمانية الحاكمة، وفسادها السياسى، وارتباط مصالحها عضواً بالغرب، كانت ضمن البواعث التي أدت لوجود مثل هذه الحركات الاحيائية الدينية. زد على ذلك أن الأنظمة البرلمانية الغربية قد نظر إليها هؤلاء الاصوليون بوصفها عاجزة عن تلبية الاحتياجات الأصلية للمجتمعات الإسلامية، فالبرلمانات الوطنية والديمقراطية، قد أسىء استخدامها من قبل الصفوات الوطنية، التي تنتمى إلى الشرائح الطبقيّة العليا، من أجل ضبط والتحكم فى الجماهير الشعبية واستغلالها وزيادة حدة اللامعالية الاجتماعية، ويتوازى مع ذلك تركيز كافة مصادر القوة السياسية والثروة الاقتصادية فى أيدي هذه الصفوات الفاسدة.

لقد نظر الأصوليون، إلى الحضارة المادية الغربية، بوصفها أفضت إلى اهتراء وتهتك النسق الثقافى والقيمي التقليدى فى المجتمعات الإسلامية بوجه عام، كما اضعفت النسيج الاجتماعى العائلى للأسرة المسلمة بوجه خاص. كذلك فقد كانت عمليات الدعم والمساندة الغربية لإسرائيل ضمن البواعث المهمة لوجود مثل هذه الانبعاثات السياسية الإسلامية المعاصرة؛ لقد أدرك الإسلاميون، بحسبهم السياسى أن حل أزمت المجتمع المسلم لن تأتى على يد الرأسمالية الغربية، أو بفاعلية الشيوعية الإلحادية، ومن ثم فقد كان الخيار الوحيد، والبديل الأكثر ملائمة، هو العودة إلى الإسلام، بوصفه البديل الايديولوجى الذى يقدم عصاته السحرية لحل كافة أزمت ومشكلات المجتمعات الإسلامية المعاصرة^(١٩).

ب/ سمات وخصائص الانبعاث الأصولي السياسي الإسلامي:

قدم بعض الباحثين إسهامات بارزة في هذا الإطار، حينما ذهبوا إلى أنه من الممكن تعيين خصائص ثلاث "الحركة الإحياء الإسلامي" أولاها عمومية الانتشار، فحركة العودة إلى الأصول أو الجذور الإسلامية، هي حركة انتقالية في كل المجتمعات، والجماعات الإسلامية، بغض النظر عن حجمها أو السياق السياسي والاقتصادي والثقافي، فالبحث عن الهوية الإسلامية الجديدة لا يقتصر على العالم العربي فقط، ولكن نجده أيضاً في نيجيريا وتركيا والباكستان واندونيسيا، كما أن هذا الأحياء لم يظهر فحسب في المجتمعات والبلدان التي يدين معظم سكانها بالإسلام، وإنما ظهر أيضاً لدى الاقليات المسلمة في الهند والفلبين والاتحاد السوفيتي السابق، والبلدان الغربية.

ثاني هذه الخصائص، هي تعدد بؤر ومراكز عملية الإحياء الإسلامي فعمليات الاندماج وتجاوز الحدود القومية ليست مقصورة على المراكز التنظيمية أو الثورية للحركة كما أن المركزين اللذين يستطيعان النهوض بأعباء قيادة الحركة الإسلامية الوليدة هما العربية السعودية ومصر، فكل من البلدين تحكمه صفوات ونخب محافظة وسلطوية. والسمة الثالثة الجديدة بالملاحظة هي استمرارية عملية الانبعاث الأصولي الإسلامي، فعلى الرغم من الاكتشاف المتأخر لوجود ظاهرة الإحياء الإسلامي من قبل الحكومات ووسائل الإعلام الغربية، فإن الاتجاه نحو إعادة بعث الإسلام من جديد كانت ظاهرة مستمرة وموجودة في المجتمعات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر.

ويضاف إلى ذلك، فقد ركزت الدراسة الراهنة - قيد العرض - على ما تسميه بأزمة الشرعية التي واجهتها نظم الحكم في المجتمعات التي خبرت هذا الانبعاث، حيث تعتبر حركة العودة إلى الأصول الإسلامية إلى حد كبير، رد فعل لفشل النخب الحاكمة في البلدان الإسلامية وعجزها عن تأسيس نظم حكم شرعية داخل مجتمعاتها السياسية الآخذة في النمو. لقد فشلت الصفوات الوطنية في إحلال الايديولوجيات العلمانية للشرعية والحكم والتماسك الاجتماعي محل الشرعية الإسلامية التقليدية، وقد كانت النماذج الأربعة (الأتاتوركية - الناصرية - البورقبيية - الاشتراكية الدستورية) ممثلة لتلك النظم السياسية الفاشلة. كما تؤكد الدراسة كذلك على (غياب العدل الاجتماعي) بوصفه سمة مميزة وفارقة، وعاملاً جوهرياً، دافعاً لظهور حركة الانبعاث الإسلامي، وذلك حينما فشلت الحكومات الوطنية في تحقيق وعودها بانجاز التنمية، وتحقيق العدل الاجتماعي، الأمر الذي أدى إلى تفاقم حدة الأزمة الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية (باستثناء المجتمعات الخليجية)^(٢٠).

وتسعى دراسة أخرى إلى رصد ما يمكننا تسميته بالخصائص المميزة للفرد الأصولي،

والسمات أو المؤشرات التي إن توافرت لدى شخص معين فإنه يمكننا اعتباره (فرداً أصولياً).

فالفرد الأصولي، وفقاً لهذه الدراسة، إنما يحرص دائماً على أداء الصلوات الخمس بانتظام في المسجد، ويحافظ على أداء الأركان الخمسة للإسلام، ويعيش حياة مثالية من حيث اتباع أوامر الله وتجنب نواهيه، بنوع من المجاهدة، ويسعى كذلك إلى التأمل الديني وقراءة القرآن وكتب التفاسير، والمشاركة في الأنشطة الجماعية التي تنظمها الجمعيات الدينية داخل المساجد الأهلية خاصة، ثم المشاركة في جهود تقديم الخدمات الذاتية التي تقدم للقراء من المسلمين. وهو شخص يربى لحيته، ويقص شاربته، ويرتدى الملابس البيضاء القصيرة (الرجال) أو الملابس الفضفاضة التي تستر الجسد كاملاً (النساء). كذلك فإن الفرد الأصولي يميل إلى استخدام مؤشرات لفظية معينة في حديثه اليومي المتكرر (الجاهلية - الفساد - توحيد - كافر - أعداء الله والإنسان - قوى الظلام والجاهلية - طاغوت - بدعة ... الخ). والأصوليون بوجه عام يميلون إلى التردد على مساجد معينة (أهلية) خاصة بهم، والسكنى في مناطق جغرافية متقاربة، وفي كثير من الأحيان ينخرطون في أعمال عنف سياسي ضد أهداف كثيرة^(٢١).

ج/ المنابع الفكرية، والأصول الاجتماعية لزعماء وأعضاء الجماعات الأصولية الإسلامية :

لقد سعت هذه النوعية من الدراسات التي تتبع وتفصيل الأصول والخلفيات الاجتماعية التي ينتمى إليها ويستند عليها أعضاء الجماعات الإسلامية، فهناك دراسات كل من Dekmegian و Uri M. Kupferschmidt، والتي ركزت على الأصول الاجتماعية والطبقية لمؤسسي ورواد الجماعات الإسلامية (حسن البنا - سيد قطب - حسن الهضيبي - عمر التلمساني - شكرى مصطفى - عبدالسلام فرج - طارق الزمر - صالح سرية - عبود الزمر...) بالإضافة إلى المفكرين الإسلاميين المستقلين أمثال (الشييط المحلاوى، والشييط حافظ سلامة، والشييط عبد الحميد كشك). وقد انتهت هذه الدراسات إلى أن الهجرة الريفية الحضرية إلى مدينة القاهرة، والمدن الحضرية بالمحافظات، والتي بدأت موجاتها في الستينيات، لعبت دوراً محورياً ومهماً في قدوم أفراد ينتمون لشرائح طبقية عديدة، هي في الأغلب الوسطى والدنيا، لهم أوضاع اجتماعية واقتصادية وتركيبية نفسية متنوعة، تجمعها خصائص محددة مثل فقدان الأمن النفسى، والمعاناة من البطالة، والإحساس بضياح الهوية، وتراكم الظلم الاجتماعى، وضياح الكرامة القومية في مواجهة إسرائيل والغرب، هؤلاء المدنيون الجدد يكون أغلبهم من الشباب، وبعض القطاعات التقليدية في المجتمع المصرى، مثل صغار البرجوازيين وجماعات المواطنين العاديين، والبيروقراطيين والمهنيين وصغار الملاك، أولئك الذين أدت سياسات الدول إلى زعزعة الوضع الاجتماعى

والاقتصادى لهم، وتقلصت بالتالى فرص الحراك الاجتماعى امامهم ، بل أصبح من الصعب عليهم أن يحافظوا على وضعهم الاقتصادى والاجتماعى القائم مما أدى إلى زيادة وضعية الحرمان النسبى التى يعانون منها.

كذلك فإن فقراء الريف، وفقراء الحضر، يعتبران شرائح طبقية خصبة للتجنيد من أجل القضية الأصولية الإسلامية، فهم يمثلون الوقود الجماهيرى اللازم لمحاولات الاستيلاء على السلطة من قبل الأصوليين العسكريين ونظرائهم المدنيين. فالهجرة من الريف الفقير إلى الحضر، بما يضمه من فرص أفضل نسبياً فى الحياة والعمل والتعليم، قد أسهمت بقدر كبير فى انتقال أبرز العناصر الثورية المؤثرة فى الحركة السياسية الإسلامية. كما أكدت هذه الدراسات أن الصدمة الثقافية، وحالة الهامشية التى غالباً ما يصاب بها المهاجر القروى الفقير، والذى غالباً ما يخيب ظنه فى مميزات الحياة الحضرية، إنما تسهم فى تشكيل التربة الخصبة لعمليات الانتقال والتأسيس والتجنيد والانخراط فى أنشطة الجماعات الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالأصول والمنابع الفكرية التى استقت منها الجماعات الإسلامية بنياتها الفقهية والمذهبية، فقد حصرتها هذه الدراسات فى كل من (ابن حنبل، ابن سلامة، ابن حزم، القاضى موسى عياض، النووى، ابن تيمية، ابن القيم، ابن كثير، ابن عبد الوهاب، أبو الأعلى المودودى، حسن البناء، سيد قطب، عبد السلام فرج، عمر عبد الرحمن) (٢٢).

د/ الأصولية السياسية الإسلامية : آليات الاستمرار والنجاح:

ويضاف إلى ما سبق، هناك بعض الدراسات التى اهتمت برصد آليات وفعاليات إستمرار النشاط والنجاح الاصولى الإسلامى السياسى فى الوقت المعاصر، من ذلك مثلاً ما قدمه كل من كاساندر Cassandra وكيدى Kiddi، وروبرت بيانكى R.Bianchi، حيث أجمعوا على أن ثمة عوامل من شأنها تزيد من حالات الاستمرار والانتشار، والتعاطف، إزاء جماعات الإسلام السياسى فى المجتمع العربى، فذهبت Cassandra ، إلى التأكيد على أن وضعية (الافقار الاقتصادى النسبى) الى تعانيها الغالبية العظمى من أفراد المجتمع تلعب دوراً مهماً فى زيادة فاعلية ونجاح نشاط الإسلام السياسى، ففى الوقت الذى تتزايد فيه الفجوة بين الآمال والتطلعات الفردية والاجتماعية، وبين الواقع الاجتماعى المعاش، تتزايد حالة الاحباط النسبى، وتتزايد بالتالى إمكانية ترجمته إلى حالة من الرفض السياسى، وتؤكد لدى الجماهير الحاجة إلى التغيير الاجتماعى والسياسى، وهنا يأتى أصحاب (المشروع الإسلامى البديل) طارحين برامجهما الاجتماعية الخدمية البسيطة التى يقدمونها للفقراء والمحتاجين المتضررين من السياسات الوطنية. وتؤكد Cassandra أن اجراءات الاصلاح السياسى العقيمة التى ينتهجها النظام السياسى،

وعجزه عن الوصول لدرجة المرونة الفكرية التى تسمح له باستيعاب وتمثيل كافة القوى والتيارات السياسية التى يموج بها المجتمع المصرى، ومع ضعف القواعد الاجتماعية والسياسية المؤيدة للنظام السياسى القائم، ومع ركود وتجمد دماء النخبة السياسية الحاكمة، فإن الفرصة تضحى مهيأة لنمو وانتشار الجماعات السياسية الإسلامية. وتعرض Cassandra لمشكلة نقص الشرعية التى يواجهها النظام والتى تضعه فى حالة عزلة سياسية، خاصة مع قناعة المثقفين المصريين بأن النظام السياسى القائم لا يمثل إلا نفسه فقط. ومن هنا تتنبأ الدراسة (بالانهيار الوشيك) للنظام السياسى المصرى القائم، والذى سرعان ما يحل بدلاً منه البديل الإسلامى^(٢٣).

أما روبرت بيانكى وكيدى فيقدمان عاملاً آخرًا مهمًا لتبرير استمرار فاعلية ونجاح نشطاء الإسلام السياسى، تلك البرامج الاجتماعية التى يتوجه بها النشطاء الإسلاميون إلى الفقراء المنتمين للشرائح الوسطى والدنيا من المجتمع المصرى، فهى برامج قادرة على مواجهة كثير من احتياجات الفقراء، انطلاقاً من قدرة الأفكار الإسلامية والقيم الإسلامية على حل كافة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التى تواجهها هذه الشرائح، حيث تأتى الخدمات الصحية والمساعدات المالية، والمساعدات الاجتماعية التى تعجز عن توفيرها الإدارات البيروقراطية الحكومية بأسعار زهيدة (العلاج والصحة، مجموعات التقوية، الملابس، الأغذية... الخ)، والبنوك الإسلامية التى تقوم بالعديد من المشروعات الاستثمارية المربحة، وتقديم القروض الحسنة، والمدارس الإسلامية التى تنهض بديلاً عن المدارس الحكومية المزدهمة، قليلة المرافق والإمكانات^(٢٤).

هـ/ المرأة والأصولية السياسية الإسلامية:

هناك بعض الدراسات التى ربطت بين الأصولية الإسلامية وقضايا المرأة - المصرية - بوجه عام، فسعت لتبيان الكيفية التى تؤثر بها الحركة السياسية الإسلامية على المرأة المسلمة، ومن هنا حاولت KiFaust استجلاء موقف بعض النساء العضوات فى الجماعات الإسلامية من بعض القضايا الاجتماعية.

من ذلك مثلاً الموقف من عمل المرأة المسلمة، فمن خلال الدراسة الميدانية اتضح أن (٣٠٪) من النساء العضوات فى الجماعات الإسلامية يرون أن عمل المرأة خارج المنزل يجعلها مساوية للرجل، فى مقابل (٥٧٪) من النساء غير المنتميات إلى أى جماعة إسلامية، يرون أن العمل خارج المنزل يجعل المرأة مساوية للرجل. كذلك فقد رأت (٢٧٪) من النساء العضوات، أن المرأة لا يجب ولا يحق لها أن تعمل خارج المنزل، وأن مكانها الطبيعى داخله حيث تربية النشء فى مقابل ذلك فإن هناك (١٠٪) من السيدات غير المنتميات هن اللاتى يتفقن معهن فى رأى.

وفيما يتعلق بالاتجاه نحو المرأة العاملة المتزوجة عبرت (٥٧٪) من النساء العضوات عن رفضهن لعمل المرأة بعد الزواج، وطالبن بوجوب اهتمام المرأة المتزوجة فقط بأمور الزوج والأولاد، وأن عليها ترك العمل فور زواجها، أما النساء غير العضوات واللاتى اتفقن معهن فى رأى فتبلغ نسبتهن (٣٦٪).

أما موقف النساء العضوات من قضية الحجاب لخفّال فور الزواج، أجابت (٦٢٪) من العضوات بأنه فور أن تتزوج المرأة المسلمة عليها بالانحجاب وألا تتأخر فى ذلك، فى مقابل (٣٩٪) من السيدات غير العضوات فى جماعات إسلامية. كذلك فيما يتعلق بالموقف من عمل المرأة بعد انحجاب الاطفال فقد أجابت (٥٧٪) من النساء الإسلاميات بأنه يجب على المرأة الجلوس فى المنزل فور انحجاب الاطفال، وترك العمل، وذلك فى مقابل (٢٢٪) من النساء غير العضوات. وبالإضافة إلى ذلك فقد رصدت الدراسة آراء العضوات فى قضايا كثيرة منها الاختلاط بين الجنسين فى العمل والحياة العامة، والزى المناسب للمرأة المسلمة، والموقف من احتمالات تغيير الزى الإسلامى فى إطار ظروف اجتماعية معينة، والمدى الذى يؤثر به الزى الإسلامى على شخصية وتوجهات المرأة المسلمة^(٢٥).

و/ الأصولية السياسية الإسلامية واستراتيجيات الهيمنة على مؤسسات المجتمع المصرى: كذلك فإن هناك قلة من الدراسات التى تناولت بالدراسة والتحليل الاستراتيجيات التى تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية من أجل الهيمنة على مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، وذلك من خلال حرب المواقع The strategy of Hegemony، War of positions، فمؤسسات المجتمع المدنى تكون بمثابة المواقع التى ينشط فيها الإسلاميون السياسيون تحقيقاً للهيمنة السياسية والايديولوجية، كما أشارت دراسات أخرى إلى أن الأصوليين الإسلاميين فى مصر، يعتمدون بالأساس فى إحداث التحولات الاجتماعية والسياسية المطلوبة، على إستراتيجية (حرب الحركة) الشاملة war of Manoeuvring ضد النظام السياسى القائم^(٢٦).

ى/ الأصولية الإسلامية فى رؤية بعض الدراسات الغربية:

وأخيراً فإن دراسات كثيرة دأبت على الحديث عن العلاقة بين الأصولية الإسلامية والغرب الرأسمالى، وقد لوحظ على هذه الدراسات أنها تنضح بالخوف من الإسلام والحركات السياسية المرتبطة به. والتى أضحت - فى تصورهم - تشكل تهديداً للحضارة العالمية بوجه عام، والحضارة الأوروبية بوجه خاص، فوفقاً لهذه الدراسات، أصبح العالم الآن يعيش عصر التهديد الإسلامى The era of Islamic threat، خاصة مع زيادة انخراط الإسلام فى المجالات السياسية،

مما أدى إلى حالة من الفوضى، وظهور الأصوات التي تطالب بالعودة إلى المجتمع المكي، والعصور الماضية.

ومن ثم ، ووفقاً لهذه الكتابات، فقد وجب على الساسة، والباحثين، التصدى لشبح specter الأصولية السياسية الإسلامية، وأن تتضافر الجهود من أجل القضاء عليها، قبل أن يتفقم خطرهما (٢٧).

[٢،٣] الجماعات السياسية الإسلامية في سياق الدراسات العربية والمصرية:

أما الاسهامات التي طورها الباحثون العرب، على اختلاف الانتماءات القطرية، والتوجهات المذهبية، فتعد كثيرة ووفيرة، وذلك يساعد الدارس لظاهرة الإسلام السياسي، لأن يضع يده على الأبعاد المختلفة للظاهرة بتشابكاتها وتجسّداتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وسنحاول رصد أهم معالم هذه الاجتهادات من زوايا وأبعاد تحليلية متنوعة كما يلي:

(أ) المفاهيم والمسميات التي أطلقت على الظاهرة الأصولية السياسية الإسلامية بأبعادها المختلفة:

تعددت المفاهيم والمسميات والنوعت التي أطلقت على الظاهرة السياسية الإسلامية، والتي منها - وقد صدرت عن بعض الباحثين المؤيدين للظاهرة - (الصحوّة الإسلامية، الاحياء الإسلامي، البعث الإسلامي، الاصلاح الإسلامي، التجديد الإسلامي، اليقظة الإسلامية، البديل الإسلامي، الخيار الإسلامي)، ومنها أيضاً - وقد صدرت عن بعض الباحثين المعارضين للظاهرة - مسميات (كالأصولية السياسية الإسلامية الأصولية الإسلامية الجديدة (الحديثة)، السلفية الإسلامية، الإسلام السياسي، الانبعاث الإسلامي، الإسلام المناضل، الإسلام الجهادي، الإسلام المسلح، الإسلام الاحتجاجي، إسلام الجماهير في مقابل إسلام الحكام أو الصفوة، الاحتجاج الديني، التأسلم السياسي، الإسلاموية السياسية، الغلو الديني، التطرف الديني، الصراع الديني، العنف الديني، العنف المحجب، الفاشية الدينية، ثم المد السياسي الإسلامي، الاتجاه الإسلامي، الحركة الإسلامية). وهذه المسميات الثلاثة الأخيرة يستخدمها كلا الفريقان من الباحثين.

كذلك فقد تنوعت المسميات التي تخلع على الأفراد اعضاء هذه الجماعات، التي تشكل محور الظاهرة المعنية، ومنها الارهابيون، المتطرفون، الأصوليون، الإسلاميون، المتأسلمون، الافغان العرب، الرافضة الجديدة أو الرافضون الجدد.

أما عند وصف ممارسات هؤلاء الأعضاء يجد الباحث صفات مثل العنف، الارهاب،

الارهاب المسلح، التطرف، الاجرام، الخروج عن الشرعية، الخروج عن الاجماع، حروب العصابات، الحرب الأهلية، الفتنة الطائفية، الحرب الباردة^(٢٨).

كما تنوعت التسويغات التي طورها الباحثون لتبرير سلوك هؤلاء الأفراد في إطار الظاهرة السياسية الإسلامية بوجه عام، والتي تراوحت ما بين كونها نتاجاً للتغيرات المشوهة التي حدثت وأضرت بالبنية الاقتصادية والاجتماعية المصرية إبان فترة السبعينيات، أو غياب قنوات المشاركة السياسية والتعبير السياسى، أو الاتجاه نحو محاصرة التيار الدينى والسعى الدائم للتضييق على رموزه وأعضائه وتعذيبهم فى السجون الناصرية، أو أن الازمة الحضارية وأزمة الهوية وتجربة التنمية المتعثرة، واهتراء نسق القيم، كانت من العوامل التي دفعت بالظاهرة الإسلامية إلى الظهور والانفجار، كذلك فقد كانت هناك تفسيرات تركز على هزيمة (يونيو ١٩٦٧)، وأخرى على الاختلالات النفسية التي تعاني منها شخصية العضو الاصولى فى هذه الجماعات، كذلك فإن هناك من أرجعها إلى الثورة الإيرانية، أو حيوية الدين الإسلامى وصلاحيته كمنهج للإصلاح والاحياء والتجديد.

وتكشف بعض التعريفات التي قدمها الباحثون المهتمون بالظاهرة، عن أن ثمة مواقف ايديولوجية تحرك هذه التعريفات وتبررها، فأعضاء الحركة أو مفكروها أو المتعاطون معها قدموا بدورهم تعريفات وتفسيرات تركز فى مجملها على أهمية البعد العقيدى والايمانى فى الظاهرة بوصفها عملية أحياء للدين ونصوصه، ومن ثم وجبت إعادة بناء المجتمع والدولة ومؤسساتها وفقاً لصحيح الدين، كما أنزله الله وليس كما يريد البشر.

وذهبت، فى مقابل ذلك، تعريفات غيرهم من المخالفين للظاهرة وفكراتها وممارسات أعضائها، إلى التركيز على أبعاد تعبیر الحركة عن الصراعات الاجتماعية والطبقية الكامنة فى بنية المجتمع المصرى، ومن ثم فهى تعكس نوعاً من المصالح والمنافع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تارة، والشطط فى فهم وتفسير النص الدينى المقدس والوقوف عند حوافه الظاهرة فقط دون التعمق فى مضمونه تارة أخرى، أو أن الجماعات المكونة للظاهرة تشكل نوعاً من الردة إلى عصور الاغراق فى ظلال الماضى، والخصومة مع منجزات المدنية الحديثة.

ومن أهم التعريفات التي قُدمت للظاهرة السياسية الإسلامية، من قبل بعض المفكرين أو الباحثين، المنتمين للفكر السياسى الإسلامى أو المتعاطفين معه، مَنْ نظرت إليها بوصفها حركة اجتماعية إسلامية، تشكل تياراً سياسياً عاماً، يجذب ويؤيد عملية إحياء القيم الايمانية الفعالة لتنظيم الحياة على هدى الإسلام من جديد، ولهذا فليس ثمة انفصلاً بين التيار الإسلامى والحركة الإسلامية، فالأخيرة هى منتوج ناضج للتيار، وللمحاولات الإصلاحية فى العالمين

العربي والإسلامي، لإحياء الروح الإيمانية والإسلامية على مدى ربع قرن من الزمان أو ما يزيد، كما أنها مندفعة بقوة التيار الإسلامي، وهي في الوقت نفسه دافعة ومحركة لها^(٢٩).

كذلك فقد حظى مفهوم (الاحياء الإسلامي) Islamic revival باهتمام آخر من قبل مفكرى الحركة الإسلامية، فالإحياء revival يشير إلى مختلف الأنشطة والجهود والأعمال والسلوكيات والأفكار التي تهدف إلى إعادة بث الحيوية في القيم والمبادئ والمعايير الإسلامية، وذلك من خلال استيعاب معانيها وتجسيدها في سلوكيات وممارسات يومية وفي نظم حياتية اجتماعية واقتصادية وقانونية ضمن ظروف الواقع الراهن، ويرتبط الإحياء الإسلامي بعملية إعادة اكتشاف المسلمين لهويتهم وتأكيدها في مواجهة التحديات المعاصرة، وعلى رأسها التحدى الغربى، ومن ثم فالاحياء يشمل جميع مظاهر النهضة على أسس إسلامية سواء في مجال العلم أو الفقه أو الثقافة أو السياسة، وأنماط الحياة الاجتماعية وسلوكياتها اليومية على المستوى الفردي والجماعى فى آن واحد . ووفقاً لهذه النظرة إلى عملية الاحياء الإسلامى فإن القائمين بعمليات الاحياء وممارساته يشكّلون (إتجاهاً) يتسع ويضيق طبقاً لظروف كل مجتمع، وهنا يظهر مصطلح (الاتجاه الإسلامى) الذى يضم بدوره عدداً من (التيارات) و(الجماعات) التى تشكل فى مجموعها الجسد الاجتماعى لاتجاه الاحياء الإسلامى، وعندما تنشط فعاليات وتيارات وهيئات (الاتجاه الإسلامى)، كل فى مجاله فإن المحصلة العامة لهذا النشاط، هى التى توصف بأوصاف (الصحوة الإسلامية) و (البعث الإسلامى) و(الاحياء الإسلامى)، كتتويج شامل لها^(٣٠).

وبنفس القدر من الاهتمام والرواج حظيت مفاهيم أخرى لوصف الظاهرة السياسية الإسلامية كالصحوة الإسلامية Awakening، واليقظة الإسلامية uprising، والبعث الإسلامى resurgence^(٣١). والحقيقة أن المفاهيم من هذا النوع، بالإضافة لمفهوم الاحياء، إنما تجد اعتراضاً شديداً لدى كثير من الباحثين، من ذلك مثلاً أن وصف الظاهرة الإسلامية بالإحياء أو اليقظة أو... الخ إنما يوحى بأن الإسلام كان نائماً فتنبه، أو ميتاً فاسترجع الحياة، أو غائياً فعاد بعد غياب، وهنا تظهر الحاجة الماسة لشروط الاحياء أو العودة أو البعث أو اليقظة، والإطار الناظم لهم حتى يمكننا فهم أفكار الحركة وممارساتها وتقييمها.

كذلك فقد رأت بعض الدراسات أن الظاهرة الأصولية الإسلامية بوصفها تشكل ضرباً من الانبعاث الإسلامى Resurgence الذى يعد استجابة لمحاولات التحدى والهيمنة الغربية اللذين لا يقفان عند حدود الهيمنة السياسية بل يمتدا إلى فرض رؤى المدنية الحديثة وتصوراتها الكونية على المؤسسات السياسية والاقتصادية التى تسعى للهيمنة على العالم أجمع، ومن ثم فالانبعاث الإسلامى قد جاء بوصفه تلك الاستجابة الايجابية، لمثل هذا التحدى محاولاً فهمه وتقديم البديل

له. إن الانبعاث الإسلامى، فى التحليل الأخير، جاء ليعالج الأزمة البنائية الشاملة التى تعانى منها المجتمعات الإسلامية القائمة، ولإمداد الأفراد برؤى جديدة ووضعية جديدة، إنه أستجابة ابداعية لتحديات عملية التنمية^(٣٢).

ويعتبر مفهوم الأصولية السياسية الإسلامية fundamentalism من المفاهيم المطروحة بقوة من قبل معارضى الظاهرة الإسلامية، فالظاهرة السياسية الإسلامية ظاهرة أصولية، من حيث هى ذات شكل أصولى دينى تعم المجتمع بأسره فتتخلل الطبقات والجماعات الاجتماعية كافة، تدعو إلى معالجة المسائل المعاصرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، من خلال العودة إلى مصادر وأصول الإسلام الخالصة من كل التحريفات والتأويلات، والعودة إلى ما أنتجه السلف العدول وخلفوه لنا من قيم وممارسات وأفكار ونظم، العودة إلى الأصول الايمانية والاعتقادية والبحث عن أسس المجتمع وقواعد الحكم وتنظيم حياة البشر كافة داخل المعتقد والنص الدينى، واعتبار الرجوع إلى الأصول هو الطريق لأى مستقبل ممكن، والالحاح على أن تكون التغيرات الاجتماعية محكومة بما المخدر إلينا من الأسلاف^(٣٣). وترتيباً على ذلك فإن الأصولية الإسلامية، وفقاً لذلك، هى حركة اجتماعية سياسية توقظ الجماهير الشعبية التى تعيش ظروفاً معيشية غير مواتية والتى يتخلق لديها الرعى بضرورة تغيير النظام القائم تغييراً جذرياً أو تغيير بعض جوانبه، ومن ثم فهى تلجأ إلى تكتيل اراداتها وجهودها لأجل الثورة وقلب النظام القائم أو فرض الإصلاح، وكى تحقق الطبقات والجماعات هذه الاهداف بنوعها فإنها تنتظم فى شكل حركة تتخذ من الإسلام صيغة من صيغ الوعى الاجتماعى واطاراً ناظماً لها، تعتمد على فهمها وتأويلها له، ومن ثم تسعى إلى تعبئة قواعدها الاجتماعية والسياسية ودفعها فى شكل منظمات سرية وعلنية إلى اتجاه خوض صراع من أجل التغيير الذى يحقق مصالحهم، وهنا تتباين الأساليب التى تستخدم فى هذا الصراع ما بين العمل السياسى المشروع واستخدام الكلمة المنطوقة والمسموعة وبين اللجوء للعنف المادى المباشر الموجه لتدمير النظام أو التصفية الجسدية لرموز النظام وخصوم الحركة الفكرين والسياسيين.

وأخيراً فإن هناك عدة كتابات ركزت على رفضها الواضح لمجرد اختزال الظاهرة الإسلامية السياسية المعاصرة إلى مجرد (حركات) أو (تيارات) أو (جماعات) أو (قوى) بحجة أن ذلك أمر يضر بالرؤية الدقيقة للظاهرة، ولكن يجب على الباحثين - وفقاً لهذه الرؤية - النظر إلى الظاهرة بوصفها (حركة أمة) وليست مجرد جماعات أو تنظيمات أو قوى أو أحزاب^(٣٤).

(ب) مداخل تفسيرية لظاهرة الأصولية السياسية الإسلامية:

ويمكن بلورتها فى مداخلين رئيسيين الأول وهو المدخل البنائى التاريخى، والذى نظر إلى

ظاهرة الصعود السياسى الإسلامى بوصفها تجسد أزمة تحول وانتقال فى المجتمعات الإسلامية بوجه عام، أزمة تشير إلى أن شكلاً للتطور الاقتصادى والاجتماعى قد استنفد، وأن شمة محاولة للانتقال إلى شكل آخر للتطور، لا يقوم على نحو تلقائى وآلى وإنما اعتماداً على جهود القوى الاجتماعية المعنية بأحداث التحول والانتقال لأجل مصالحها، هذه القوى يتعين عليها بالضرورة خوض صراع طبقى ضد القوى الاجتماعية الأخرى داخل المجتمع، والتى تريد إما الحفاظ على الوضع الراهن، أو تبغى انتهاج استراتيجية مختلفة للتطور، وفى ظل هذا الوضع يتفجر الصراع السياسى، الذى فى مساره، يعد الصراع الأيديولوجى أحد الوسائل المهمة لتحويل النظام القائم، وإعادة بناء علاقات السلطة داخل المجتمع. ومن ثم فوفقاً لأنصار هذا المدخل يعد الصراع الدينى فى المجتمع. فى طابعه الغالب هو صراع سياسى وایدیولوجى، ذلك إذا نظرنا إلى الدين فى وجوده المادى التاريخى^(٣٥).

وغالباً ما يعتمد أنصار هذا المدخل على التحليل الدقيق والمقارن للسياقات المادية الاجتماعية، والخبرات التاريخية للمجتمعات المعاصرة، بحيث يمكنهم ذلك من النظر إلى الحركة الإسلامية السياسية فى ضوء علاقاتها بالتحولات البنائية التى تحدث فى مجتمعاتها، وبصفة خاصة التغيرات فى أوضاع الطبقات والجماعات الاجتماعية، وبناء القوة أو السلطة داخل المجتمع، وقضايا المشاركة السياسية والعدل الاجتماعى.

والجدير بالذكر أن هذا المدخل يتيح النظر إلى اشكال التوظيف السياسى للإسلام بوصفها تعبيرات عن علاقات اجتماعية صراعية بالاساس، وهنا يمكن أن نجد تبريراً للتأويلات والاستخدامات المتباينة للإسلام، من حيث هى تعبير عن تعدد القوى الاجتماعية المتصارعة واختلاف مواقعها الطبقيّة وبالتالى تباين فهمها للإسلام.

وعلى الرغم من وجهة مثل هذه التفسيرات التى يتيحها المدخل البنائى التاريخى، والتى تولى الأهمية القصوى للبعد الاقتصادى والاجتماعى فى ظهور المد السياسى الإسلامى المعاصر، بما تنطوى عليه من تنظيمات وجماعات، فإنه يمكن القول أن هذه التفسيرات - الواحدة - إنما تتجاهل دور المكون الثقافى فى فهم الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة. من حيث إنكار جدوى البحث فى البنية الثقافية والأيدىولوجية للمجتمعات العربية والإسلامية بهدف معرفة أسباب هذه الظاهرة ودوافعها، من حيث تصاعد موجات التغريب واستمرار محاولات الغرب لطمس الهوية العربية والإسلامية، ومع اختلال انساق القيم التقليدية فى المجتمعات الإسلامية، والبعد عن أصول الإسلام (النقية)، ثم محاولة العودة إلى تعاليم الإسلام مرة أخرى مع استشعار العجز والخوف من فقدان الهوية الحضارية، فى مواجهة الوافد الغربى... الخ، بوصفها جميعاً

ظروف دافعة لانبعاث الظاهرة السياسية الإسلامية، كلها أمور قد غابت عن أصحاب مثل هذه التفسيرات.

كذلك فإن هذه التفسيرات الاجتماعية والسياسية وإن كانت قد شخّصت لنا أبعاد الأزمة المجتمعية ونواتجها، إلا أنها لم تستطع أن نخبرنا لماذا سيطرت وهيمنت نزعة العودة إلى الأصول الإسلامية دون غيرها.

أما المدخل الثانى فهو المدخل الثقافى والقيمى فى تفسير الانبعاث المعاصر للأصولية السياسية الإسلامية ويقدم هذا المدخل بدوره تفسيرات وعوامل كثيرة لتبرير الأزمة، منها فشل ايدولوجيات التحديث المعاصرة (الليبرالية الغربية، واشتراكية الدولة، والماركسية التقليدية) التى طبقت فى الربع الأخير من القرن الحالى، لأجل تحديث المجتمعات الإسلامية. فكان من شأن هذه الايدولوجيات تكريس واقع التخلف فى المجتمعات الإسلامية، بل واستمرار تدهورها وانحطاطها وهزيمتها، بينما كانت المكاسب التى تحققت من تطبيق هذه الايدولوجيات "سطحية" مثل التنمية الاقتصادية، وزيادة الإنتاج وهى مكاسب ضعيفة للغاية لدى مقارنتها بما واكبها وترتب عليها من خسائر، أصابت نفوس الجماهير المسلمة، كالانحسار والتردى الاخلاقى وانحذار الوعى وشيوع الخوف واللامبالاة والنفاق .

ومن تفسيرات هذا المدخل أيضاً أن التحديث الثقافى، ومركبات التفوق والدونية والنقص ووضعية المواجهة التى يقفها العالم الإسلامى مع العالم الغربى، الذى يريد فرض سيطرته وهيمنته الثقافية على المسلمين بواسطة الاسلحة الثقافية المتنوعة التى عمدت إلى تشويه صورة الإسلام وتدميره كوحى ودين وثقافة وتاريخ وشعب، وأن صياغة النظريات والآراء الاستشراقية التى أضرت كثيراً بوعى المسلمين، وذهبت إلى تقرير أن الإسلام لا يزيد عن كونه صياغة مغايرة استوعبت تراث الاغريق والفرس والهنود والرومان ، وحاولت محاكاتهم.

كل هذه الأفكار الخاطئة، والمضللة - كما يذهب أنصار هذا المدخل - والتى قامت على نيات وأهداف سيئة، قد ولدت رغبة قوية لدى المسلمين فى الدفاع عن تراثهم الروحى والتمسك بقوة دينهم. فرغبة الغرب فى تدمير الهوية الإسلامية فى الجزائر وايران، على سبيل المثال، قد ولدت نقيضها تماماً، وهى التأكيد على الهوية الإسلامية فى أقصى صورها أصولية؛ الأصولية الإسلامية التى هى ضد الثقافة الغربية. كذلك فقد قدم التحالف بين القوى الغربية وحكام العالم الإسلامى، الذين يعملون ضد الإسلام، دليلاً قوياً على أن الغرب يمثل العدو والخصم الأساسى للجماهير المسلمة. من هنا فإن جماهير المسلمين، التى تشعر بأنها بعيدة عن آية تجارب تنموية حقيقية، وتسعى إلى مواجهة أوضاعها الداخلية المتردية، وتبعتها المركبة للغرب،

إنما تندفع نحو البحث فى الإسلام مصدر قوتهم لعلها تجد منه ما يمكنها من تعويض المسافة المتسعة دوماً بينها وبين الغرب.

أما ثالث التفسيرات التى طورها أنصار المدخل الثقافى والقيمى، فهى اكتشاف القوة الذاتية، بمعنى إعادة المسلمين اكتشاف الدين الإسلامى، وسعيهم بالتالى إلى توظيفه كأيدىولوجية وكحركة اجتماعية وسياسية، وهو سلاح أكثر حدة ومضاءً، ويمكن استخدامه فى أى حركة جماهيرية فى المجتمعات الإسلامية، ومن هنا بدأ المسلمون فى اكتشاف قوتهم الذاتية والداخلية، ذلك فى مقابل النزعة التاريخية التقليدية التى كانت سبباً من أسباب تخلف المجتمعات الإسلامية^(٣٦).

ورغم وجهة التفسيرات "المعيارية" التى يقدمها أصحاب المدخل الثقافى والقيمى، من حيث إبراز دور المكونات الثقافية والقيمية والروحية فى اشتداد نزعة العودة إلى الأصول الإسلامية، إلا أن هذه التفسيرات قد أغفلت دور العوامل الاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية، فى انفجار الازمة المجتمعية وصعود الإسلام السياسى فى المجتمعات الإسلامية. وهذا ما سعت بعض المحاولات الأخرى إلى تفاديه.

حيث ذهبت بعض التفسيرات إلى أن هزيمة يونيو (١٩٦٧) وما خلفته من رواسب نفسية سيئة كانت مسئولة بصورة كبيرة عن نشأة الجماعات الإسلامية (الجهادية العنيفة)، بل وطغيان العقيدة النضالية على خطاب وممارسات الفصائل الإسلامية المكونة للمد الاصولى الإسلامى، حيث أفضت الهزيمة السياسية إلى زعزعة الثقة فى أيدىولوجية الدولة وممارسات النظام السياسى القائم، ومن هنا وجب البحث عن صيغة أيدىولوجية بديلة^(٣٧). فى حين ذهبت تفسيرات أخرى إلى أن أسباب الانبعاث السياسى الإسلامى المعاصر، وخاصة فى تجسيدات المسلحة العنيفة، تعود إلى انحراف والصفوات الحاكمة، والفساد الدستورى، واستشرأ موجات التغريب والاحاد بين الأفراد، وضعف التقدير الاجتماعى للثقافة التقليدية، وذبوع قيم التحرر الجنسى، ويتوازى مع ذلك كله سلبية رجال الدين التقليديين (الأزهر) ولا مبالاة المؤسسات الدينية القائمة^{(٣٨)(*)}.

(ج) الأصولية السياسية الإسلامية : أبعاد المشروع الاجتماعى، الموقف من العنف، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والعلاقة مع الدولة:

ويضاف إلى ما سبق، فإن هناك محاولات أخرى سعت إلى التركيز على قضايا بعينها فى إطار الظاهرة الإسلامية السياسية :

من ذلك مثلاً دراسة أحمد البسيونى^(٣٩) والتى سعت لاستجلاء معالم وأبعاد المشروع الاجتماعى للتيار السياسى الإسلامى فى المجتمع المصرى، وقد انتهى الباحث لتقرير أنه على

الرغم من استمرارية وفعالية التيار الإسلامى بمشروعه الاجتماعى فى مصر، الا أن ذلك لم يحل دون وصف المشروع بالتفتت والابتسار والانشقاق، فالمشروع ما زال عاجزاً عن مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل معاً، كما أنه يهتم ببعض الأمور والقضايا دون غيرها، كالتركيز على المسألة السياسية الداخلية، خاصة اشكاليات آليات الحكم ونظام الشورى، على حساب الاهتمام بأمور العدالة الاجتماعية بين الطبقات الاجتماعية. كما أن المشروع يتسم أحياناً بالتطرف والراديكالية عندما يعتمد النظام السياسى على آليات القهر والاستبداد فى تعامله مع الجماعات الحاملة لهذا المشروع، فى حين أنه يتسم بالمحافظة والاعتدال عندما يدخل النظام فى علاقة براجماتية مع الجماعات الإسلامية .

سعى كذلك هشام مبارك^(٤٠) لبيان موقف الجماعة الإسلامية السياسية من العنف مقارناً بين الجماعات الجهادية (الجماعة الإسلامية والجهاد)، وجماعة الإخوان المسلمين، وقد انتهى الباحث إلى تقرير غلبة (استراتيجية الاعتدال) على منهجية العمل لدى الإخوان المسلمين وذلك منذ عودتها إلى نشاطها منذ حقبة السبعينيات، وقد أكد الباحث على أن الفكر الاستراتيجى للجماعات فيما يتعلق بمسألة التغيير الاجتماعى والسياسى انما يعتمد أساساً على إيجاد قاعدة عريضة من المؤيدين للحكم الإسلامى، قبل السعى للمطالبة بتحقيق الدولة المسلمة، ومن هنا كان رفض الجماعة للعنف واتباعها للمنهج السلمى المرحلى المعتدل فى إحداث التغيير المنشود. كما يسعى الكاتب للربط بين امكانية حدوث تغيير فى استراتيجية العمل السلمى لدى الإخوان، وبين تطور الصراع بين الدولة وتيار الجهاد من ناحية، وطبيعة العلاقة بين الدولة والإخوان أنفسهم من ناحية ثانية.

وحاول عبد العاطى محمد^(٤١) رصد موقف الجماعات الإسلامية من قضية الديمقراطية والتعددية السياسية، وانتهى إلى أن موقف هذه الجماعات من قضايا الديمقراطية والتعددية السياسية إنما يتسم بالتذبذب والغموض من ناحية، والالتفاف حول معنى الديمقراطية ومحاولة إلغائها من قاموس الحوار السياسى وإحلال الشورى بدلاً منها من ناحية ثانية. كذلك أشار الباحث إلى أن عدم وضوح البرنامج السياسى وعدم الاعتراف الكامل بالآخر السياسى أو الدينى، لا تزال من الاتهامات الموجهة إلى من يدعى الاعتدال من هذه الجماعات خاصة أنه لا تزال سمة العنف لصيقة بمعظمها، ويرى عبد العاطى أن حرص الجماعات الإسلامية فى مصر، على أن تظل حاملة لطابع الحركة الاجتماعية والسياسية، يعد من الموقفات الرئيسية لامكانية تحولها للقبول بالديمقراطية.

كما حاول مصطفى مرتضى فى دراسته عن المثقف والسلطة^(٤٢) أن يستبين موقف المثقف

الأصول الإسلامية من قضية العدالة الاجتماعية - وقضايا أخرى كالديمقراطية - ووجد أن الأصوليين الإسلاميين ليس لديهم أى برنامج مطروح أو مخطط استراتيجى يمكن الاعتماد عليه فى تحقيق العدالة الاجتماعية المنشودة، فليس لهم موقف واضح من البطالة التى تنتشر بين خمسة ملايين شاب، ولا يملكون مدخلاً للتعامل مع مشكلة الفقر ومواجهته، وذلك على خلاف مواقفهم المعلنة من قضية العدالة الاجتماعية.

كما سعت هالة مصطفى^(٤٣) لرصد وتحليل الاستراتيجيات المختلفة التى تبناها النظام السياسى المصرى فى تعامله مع الجماعات السياسية الإسلامية أبان مرحلتى السبعينيات والثمانينيات وقد انتهت الباحثة إلى غلبة (استراتيجية الاحتواء) التى اتبعتها النظام السياسى فى السبعينيات تجاه المعارضة الإسلامية السياسية، حيث تجسدت الآليات المباشرة لهذه الاستراتيجية فى تبنى النظام للشعارات الإسلامية ومحاولاته تطبيق الشريعة الإسلامية ارضاءً لها... الخ، أما آليات الاحتواء غير المباشرة فقد تجلت فى اعتماد النظام على المؤسسة الدينية الرسمية وعلماء الدين لإضفاء نوع من الشرعية على سياساته وتوجهاته، فى محاولة منه لسحب البساط من تحت أقدام المعارضة الإسلامية وتحجيمها، أما فى فترتى الثمانينيات والتسعينيات فقد غلبت إستراتيجية (المنح والمنع) فى تعامل النظام المصرى مع الجماعات الإسلامية، حيث الاستمرار فى عدم الاعتراف القانونى بجماعة الإخوان المسلمين كجماعة سياسية مستقلة، إلا أنه سمح لها بجزء نسبية فى النشاط السياسى والاجتماعى. كما أكدت الباحثة أن سياسة النظام المصرى إزاء الجماعات الإسلامية منذ منتصف السبعينيات وحتى الآن، قد اتسمت بنوع من الوسطية، حيث الجمع بين الطابع السلطوى والتوجه الليبرالى، هذه المزوجة فرضتها طبيعة المرحلة الانتقالية التى يمر بها النظام.

(د) الأصولية السياسية الإسلامية وآليات بناء النفوذ السياسى والهيمنة الأيديولوجية: هناك دراسات قليلة، اقترنت بصورة جزئية، من بؤرة اهتمام دراستنا الراهنة، حيث أشارت إلى تجارب الجماعات الإسلامية فى عمليات النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية فى بعض السياقات الاجتماعية الريفية والحضرية، فقدم عماد صيام^(٤٤) دراسة رصينة لتجربة جماعة الإخوان المسلمين فى بناء النفوذ السياسى والاجتماعى فى مجتمع محلى ريفى. وفى سبيل ذلك رصد مجموعة من الآليات التى انتهجتها الجماعة فى بسط هيمنتها الاجتماعية على القرية، كذلك فقد سعى هشام مبارك^(٤٥) لرصد تجربة الجماعة الإسلامية فى "التغيير الاجتماعى من أسفل" أو "بناء النفوذ الاجتماعى والسياسى" بين الجماهير فى إحدى المناطق العشوائية كمثال لنماذج أخرى للتغلغل الفكرى وبناء النفوذ، تؤسسها وتمارسها الجماعة الإسلامية فى مناطق

أخرى . على أن محاولته هذه جاءت كجزء من مشروع أكبر لدراسة موقف الجماعات الإسلامية بوجه عام من قضية العنف.

كذلك سعت يفون يزبك حداد^(٤٦) إلى رصد ملامح وأوجه تغلغل جماعات الإسلام السياسى فى كافة مظاهر وطرائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية منذ منتصف الثمانينيات حتى التسعينيات، من ذلك مثلاً زيادة عدد رواد المساجد، وعدد الحجيج، وظاهرة كتابة الأحاديث والآيات القرآنية على مؤخرة المركبات، وانتشار الزى الإسلامى، وإعادة طبع كتب التراث، وكثرة الشرائط الإسلامية.

أما الدراسات التى تعرضت - بصور مختلفة - للعلاقة بين المجتمع المدنى وقوى الإسلام السياسى فهى قليلة للغاية، ولا تعدو أن تكون مجرد اشارات عابرة وعرضية، فى سياق دراسات أوسع نطاقاً، ولكن ليس ثمة دراسات قد نذرت نفسها لتبيان آليات عمل الجماعات السياسية الإسلامية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. فهناك مثلاً، بعض الدراسات المحدودة التى رصدت بعض أوجه تغلغل الجماعات الإسلامية فى بعض مؤسسات المجتمع المدنى، كالنقابات المهنية^(٤٧) وسعت بالتالى لأعطاء صورة جزئية مبتسرة لطبيعة هذا الوجود وآثاره وموقف النظام منه. كانت هناك كذلك بعض الدراسات التى سعت لتحليل ما جاء فى خطاب الاصوليين الإسلاميين من آراء ومواقف بشأن المجتمع المدنى، وقد أبرزت هذه الدراسات أن الاصوليين فى مختلف المجتمعات العربية مهتمون ببناء وتأسيس مجتمع مدنى قوى، يساعدهم على ذلك وضعية استمرار الانظمة الاستبدادية فى الحكم. وقد كشفت هذه الدراسات أيضاً عن أن موقف الجماعات الإسلامية من المجتمع المدنى إنما يعكس ذلك التنوع الحادث بين الفصائل الإسلامية السياسية وبعضها البعض. بمعنى آخر فإن هناك من هذه الفصائل من ترى فى المجتمع المدنى بوصفه حجر الزاوية فى حفظ حقوق الإنسان وتفعيل الديمقراطية التى يقرها الإسلام، كذلك فإن التعددية السياسية والايديولوجية، والمشاركة فى السلطة، ودورانها ومراقبتها، هى قيم تتبناها هذه الفصائل وتدافع عنها بوصفها تمثل سبل الخلاص للأمة والفرد الإسلاميين.

وفى مقابل ذلك فإن من هذه الدراسات من ترى أن هناك فصائل أخرى للإسلام السياسى، تتنافر مفردات خطابها مع القيم التى تدعو إليها، ويتأسس عليها المجتمع المدنى، فهم يسعون لتأسيس الدولة الدينية بالنظر إلى تصوراتهم للنصوص الدينية. وهم فى سبيل ذلك يرفضون الحوار والتعددية السياسية والايديولوجية ومجمل المشروع الاجتماعى والسياسى القائم، بما فى ذلك كافة مؤسسات المجتمع المدنى، تلك التى يحدق بها الخطر من كل جانب^(٤٨).

ثالثاً: استخلاصات عامة ومبررات الدراسة:

من خلال العرض النقدي المختصر للتراث البحثي المتوافر بشأن متغيرات الظاهرة قيد البحث، يمكننا ترتيباً على ذلك رصد الملاحظات الآتية:

(١) بالنسبة للمجتمع المدني تبين أن أغلب الاجتهادات التي نُخِرت بشأنه قد جاءت من نسق معرفي آخر غير العلم الاجتماعي، وهو العلم السياسي، فالمنتج البحثي السوسيولوجي يكاد يكون نادراً، كما أن كم وكيف الاشكاليات المثارة، والتي غالباً ما يتم تناولها في إطار المجتمع المدني، أو تناول مؤسسات المجتمع المدني في إطارها، لاتزال جد محددة ولا تخرج بعيداً عن مسائل التحول الديمقراطي وحقوق الإنسان والحريات الأساسية، وفي مقابل ذلك فإن هناك العديد من القضايا التي لا تزال غائبة عن أجندة البحوث الوطنية، مثل دور المجتمع المدني في دعم التضامن الاجتماعي solidarity، ودوره كذلك في عملية التنمية البشرية، وما يمكن أن تلعبه مؤسساته في تخفيف حدة التناقضات الطبقية في المجتمع المصري، وتقريب الهوة بين الطبقات. كذلك فإن مسألة تقسيم الادوار الاجتماعية بين مؤسسات المجتمع المدني، والمؤسسات الرسمية الحكومية في إطار تعاوني وليس صراعياً، لا تزال بحاجة إلى دراسة.

(٢) ما زالت العلاقة بين المجتمع المدني وجماعات الإسلام السياسي أسيرة بعض الرؤى النظرية والتصورات الايديولوجية الضيقة؛ فما زال هناك الكثير من الباحثين الذين يتخوفون على مؤسسات المجتمع المدني من ممارسات جماعات الإسلام السياسي، والقيم التي تؤمن بها وتدعو إليها، ومن ثم - ووفقاً لهذه النظرة - فهم يرفضون مجمل الوجود السياسي الإسلامي سواء داخل مؤسسات المجتمع المدني أو خارجها. كذلك فإن هناك بعض الباحثين الذين يؤكدون أن قوى الإسلام السياسي برفضها للأساس الفلسفي والايديولوجي لفكرة الديمقراطية، واستخدامها للأليات والوسائل الديمقراطية فقط دونما إيمان عميق بالفكرة ذاتها، إنما يقف المجتمع المدني لديها في مفترق الطرق.

والحق لدينا أن هذا الموقف، وتسويغاته التي يقدمها، إن دلت على شيء فإنما تدل على إنكار هؤلاء الباحثين لحقيقة أن ما يسمونه جَسَدَ التيار السياسي الإسلامي في مصر، ليس مجرد كتلة واحدة صماء مصمتة بل إن شمة تنوعاً وتمايزاً بين جماعات وفصائل هذا التيار، فمنها من تدعو للإصلاح وتقبل بالعمل السلمي والمرحلي، وتقتنع بجدوى وجود مجتمع مدني قوى وفعال، تحافظ عليه وتعمل من خلاله، ومنها أيضاً من تمارس نهجاً افصائياً تكفيرياً يتعارض شكلاً ومضموناً مع ذلك الخطاب الذي يتناسب والمجتمع

المدنى، وهنا يكون الخوف على وجودية المجتمع المدنى خوفاً حقيقياً ويجد ما يبرره. (٣) يضاف إلى ذلك ويؤيده، أن البحث داخل الدراسات العربية التى اهتمت برصد العلاقة بين المجتمع المدنى والجماعات السياسية الإسلامية، قد انصرف كلية إلى الانكفاء على الجوانب السياسية والايدولوجية لأنشطتها، دونما إعطاء إهتمام مماثل لها كتكوينات وفصائل وجماعات اجتماعية لها مناشطها وجهودها الاجتماعية والتربوية، وهذا الوضع، وفقاً لبعض الباحثين، إن كان له ما يبرره لدى الباحثين الغربيين، حيث اهتمام هذه الدول التى ينتمى إليها هؤلاء الباحثون بعلاقة الإسلام السياسى بالنظم السياسية الغربية، وتأثير ذلك فى مستقبل الأخيرة التى ترتبط معها بمصالح عضوية متنوعة، فإن التركيز على الجانب نفسه من قبل الباحثين العرب، ليس له ما يبرره، خاصة أن الجانب الاجتماعى والتربوى يحتلان مساحة متعظمة لدى أنشط فصائل وقوى الإسلام السياسى.

(٤) وترتيباً على ذلك، فإنه ما زالت هناك حاجة ماسة للمزيد من الدراسات الموضوعية المتعمقة بشأن العلاقة بين المجتمع المدنى وقوى الإسلام السياسى وجماعاته، وما يمكن أن يتيح وجود بعض الجماعات الإسلامية داخل المؤسسات المدنية، من إحياء وتفعيل لهذه المؤسسات خاصة فى ضوء المناشط الاجتماعية والخدمية والتربوية لهذه القوى، وفى ضوء القدرات التنظيمية والتعبوية والتمويلية الهائلة والخبرة التاريخية فى العمل والمناورة السياسية التى تتميز بها بعض جماعات الإسلام السياسى.

رابعاً : صياغة مشكلة الدراسة وتساؤلاتها :

وترتيباً على ما سبق يمكن بلورة التساؤلات الاساسية لمشكلة الدراسة وصياغتها على النحو التالى :

(١) ما أهم التحولات البنائية ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التى خبرها المجتمع المصرى فى الربع الاخير من القرن العشرين (١٩٧٥-١٩٩٥) وهل ثمة انعكاسات لهذه التحولات على نشاط وفاعلية مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر خلال هذه الفترة؟ وهل ثمة انعكاسات لها أيضاً على نشأة وتطور فاعلية بعض جماعات الإسلام السياسى من ناحية، ووجودها فى المؤسسات المدنية من ناحية أخرى؟

(٢) ما طبيعة العلاقة بين الجماعات السياسية الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدنى فى مصر؟ هل تسعى هذه الجماعات لممارسة عمليات مختلفة لبناء النفوذ الاجتماعى والسياسى

والتغلغل الفكرى والهيمنة الايديولوجية على مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر ؟
(٣) إذا كانت الجماعات الإسلامية السياسية فى مصر تسعى بالفعل لممارسة عمليات بناء النفوذ والتغلغل والهيمنة. فما هى أهم ملامح الاستراتيجيات العامة التى تنتهجها هذه الجماعات على اختلاف انماطها ومناهجها فى الفكر والحركة؟
(٤) ما الآليات الفرعية - أو أدوات النضال اليومى المباشر - التى تستخدمها الجماعات السياسية الإسلامية المختلفة فى تحقيق عمليات بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى؟ وما الكيفية التى يتم بها توظيف أو تشغيل هذه الآليات والأدوات؟

خامساً: الإطار النظرى للدراسة:

(١) المفاهيم الأساسية للدراسة :

تشتمل دراستنا الراهنة على مفاهيم ثلاثة محورية هى: الجماعات السياسية الإسلامية، والمجتمع المدنى، واستراتيجيات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى. وهذا الأخير يتضمن بدوره عمليتين أساسيتين ، هما بناء النفوذ السياسى، والتغلغل الفكرى.

(أ) الجماعات السياسية الإسلامية :

رصدت دراسات كثيرة الظاهرة السياسية الإسلامية فى تجلياتها المختلفة، وانتهت بدورها إلى رصد مجموعة من الخصائص والمؤشرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التى اتسم بها الأفراد، والجماعات، المكونة للظاهرة، والفاعلة فى إطارها . من هذه الخصائص ما يلى:

(١) تشكل هذه الجماعات، فى الأساس، حركة احتجاج اجتماعية سياسية اقتصادية، ولكنها وسمت نفسها بميسم دينى إسلامى، لأسباب عديدة أهمها أن الثقافة الدينية هى الأقرب منالاً من أيديهم، والأكثر توافقاً مع تربيتهم وتنشئتهم، وأنه فى ثنايا الثقافة الدينية توجد (مأثورات) تحض على العدل الاجتماعى والمساواة بين الناس، ومن ثم لجأت الجماعات إلى التدثر برداء الدين لأنه يشكل فى وجدان الفرد المصرى ركيزة أساسية، فالمصرى (مخلوق متدين).

(٢) أنها تلك الجماعات التى تقع خارج السلطة القائمة فى المجتمع، ولا تحظى بشريعة الوجود الرسمى، وتقوم بدور يهدف للوصول للسلطة من أجل إحداث التغيير المطلوب، ووفقاً لايديولوجية ترى هذه الجماعات أنها وحدها تمثل الإسلام الصحيح.

(٣) يعتمد أعضاء هذه الجماعات ليس فقط على القرآن والسنة كمصدر للمعرفة الدينية، بل يرجعون أيضاً لأئمة التفاسير الدينية (ابن حنبل - ابن تيمية - ابن القيم... الخ)، إلى جانب كتابات وفتاوى زعماء وأمراء الجماعات (أبو الأعلى المودودي - حسن البنا - سيد قطب - عبد السلام فرج - عمر عبد الرحمن - شكرى مصطفى - صالح سرية... الخ)، ومن ثم يتبنون عقائد قلبية جامدة، وهم على أثر ذلك يرفضون المصادر التشريعية الوضعية الحديثة، ويسعون بدلاً من ذلك للاعتماد على القرآن والسنة فقط كمصادر للتشريع، ويقفون فى فهم وتفسير النصوص الدينية عند الحواف الظاهرية لها، ولا يتجاوزون ذلك إلى المضمون والجوهر.

(٤) ترتيباً على ذلك فإن بعض هذه الجماعات تكفر الدولة والمجتمع معاً أو بعضها فقط، بعض هذه الجماعات نادى بالعزلة الشعورية، والآخر بالعزلة الشعورية والفيزيائية، وعدم الانخراط فى مؤسسات الدولة والمجتمع معاً.

(٥) يتسم نشاط هذه الجماعات باستخدام كافة أدوات ووسائل الحركة السياسية بدءاً من الوعظ والارشاد والدعوة إلى المبادئ التى تؤمن بها (ندوات - كتب - نشرات - شرائط... الخ)، مروراً بالدخول فى تحالفات سياسية مؤقتة مع الأنظمة السياسية المختلفة أو محاولة إختراق المؤسسات النقابية القائمة، أو محاولة تأسيس نظام اقتصادى مواز للنظام القائم، ووصولاً إلى استخدام العنف الفردى والجماعى، بدءاً من تنظيم المظاهرات إلى الاعتداء على الخصوم الفكرين والسياسيين أو محاولة القيام بانقلاب.

(٦) ينتمى معظم أعضاء هذه الجماعات للفئة العمرية الشابة والذين تتراوح أعمارهم من (٣٧-١٥) عاماً، نسبة كبيرة منهم من طلاب وخريجي الجامعات والمعاهد.

(٧) معظم أعضاء هذه الجماعات، ينتمون إلى الأصول الريفية، من القرى أو المدن الصغيرة فى الريف، وينضمون لهذه الجماعات بعد فترة قصيرة من الهجرة للمدن الكبيرة، ويميلون للسكنى فى المناطق الفقيرة والمحرومة التى تعاني كافة مشكلات الحياة اليومية. البعض منهم من العمال والفلاحين، والطلبة، والبعض الآخر من المهنيين وصغار الموظفين.

(٨) بعض الجماعات، خاصة الجهادية، ارتبطت باسم مؤسسها، أو مصدرها الفكرى مثل "القطبيون" (نسبة إلى سيد قطب) و"السماويون" (نسبة لعبدالله السماوى) و"الشوقيون" (نسبة لشوقي الشيط)، كما أن بعضها قد استمد اسمه من موقفه من الدين (جماعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، جماعة التبليغ والدعوة، جماعة قف وتبين) كما أن هذه

الجماعات غالباً ما تكون قابلة للانقسام والانشقاق المستمر، وبالتالي الزيادة العددية المستمرة. فعلى سبيل المثال بلغ عددها (٥) جماعات عام ١٩٧٥ ثم ارتفع إلى (٢١) جماعة عام ١٩٨١، ثم (٣٦) جماعة عام ١٩٨٣ ثم (٤٤) جماعة عام ١٩٨٨ ثم نحو (٥٥) جماعة عام ١٩٩٤.

(٩) تتقارب هذه الجماعات إلى حد كبير فى أهدافها (تطبيق شرع الله واقامة المجتمع الإسلامى، والدولة الإسلامية)، كما أن بعضها يتقارب فقهياً وأيديولوجياً من حيث الموقف من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية (الإصلاح الاقتصادى - الديمقراطية - الغرب والحضارة الغربية - الصراع العربى الإسرائيلى.. الخ).

ومن ثم فإن مفهوم (الجماعات السياسية الإسلامية) كما تتبناه دراستنا الراهنة، نقصد به : تلك الجماعات التى يعتنق أفرادها فكراً دينياً إسلامياً من مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة، ويميلون لقراءة كتب معينة - بقصد التعلم والمعرفة الدينية وليس بوصفها مصادر للتشريع - لأئمة وشيوخ الإسلام، وكذا كتابات مؤسسى ومفكرى الجماعة. ينتمى أغلب هذه الجماعات إلى الفئة العمرية الشابة، والذين تتراوح أعمارهم بين (١٥-٣٧) سنة، نسبة عالية منهم من طلاب وخريجي الجامعات والمعاهد والباقيين من العمال والفلاحين وصغار الملاك والحائزين وصغار الموظفين والمهنيين . بعضهم نازح من الريف المصرى بفعل عوامل الطرد المختلفة، وعقب الهجرة يميلون للتركز فى الأحياء المتخلفة slums والعشوائية فى أطراف المدن الحضرية. بعض هذه الجماعات يستند إلى تفسير مرن للنصوص المقدسة، فى حين يتمسك البعض الآخر بالفهم الحرفى الجامد للنص. والبعض تعتمد عملية التغيير الاجتماعى والسياسى لديه على ممارسة العمل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والتربوى، وفق مبدأ مرحلية العمل والمنهج الانتقالى المتدرج، وبالتالي لا تسعى لتكفير الدولة أو المجتمع لأنها تنشط فى مؤسساتهما، والبعض الآخر يكفر الدولة فقط أو الدولة والمجتمع، ويعتمد العنف بوصفه أنسب المسالك للتغيير الثورى لديه. هذه الجماعات جميعها تستهدف أغراضاً سياسية وهنا تميل لتوظيف كافة أدوات ووسائل الحركة السياسية (الوعظ، الإرشاد، الدخول فى تحالفات، اختراق المؤسسات الحكومية والأهلية، بناء مؤسسات مالية وشبكة اقتصادية، استخدام العنف بأنماطه المختلفة كالأحتجاجات والأضرابات والقيام باغتيالات ومحاولات القيام بانقلاب). وأخيراً فإن من السمات الفردية لبعض الجماعات الإسلامية الميل لآداء الصلاة فى مساجد معينة خاضعة لسيطرتهم، الميل إلى استخدام وتكرار ألفاظ وتعبيرات لغوية عند السلام والتحية والتخاطب... الخ.

(ب) المجتمع المدني :

اكتسب مفهوم المجتمع المدني بتعريفات متعددة ومختلفة وفقاً للظرفية التاريخية التي ظهرت فيها تلك التعريفات، والتشكيلات المؤسسية التي تشير إليها، فقد تراوح تعريف المفهوم تاريخياً بين كونه يدل على عملية صياغة النظام الاجتماعي السياسي الرأسمالي في مقابل النظام السلطوي الكنسي والإقطاعي ومعاداة أو مناوئة النظام الفوضوي والحياة البربرية الوحشية، وبين معاداة الدولة الحديثة أو مواجهتها أو الاستقلال عنها^(*) ونحاول هنا تقديم عرض نقدي لبعض التعريفات الشائعة حول مفهوم المجتمع المدني من واقع الدراسات الأكاديمية والخبرة الواقعية، ونستهدف من جراء تلك المحاولة ضبط وتحديد مفهوم الدراسة والوصول إلى بعض المؤشرات الأساسية التي تمكننا من تأسيس المفهوم واستخدامه كأداة تحليلية في مشروع بحثنا الراهن.

يعرف إرنست جلنر E. Gellner المجتمع المدني بقوله "إن المفهوم يستخدم الآن وفي العصر الحديث ليشير إلى ذلك الفضاء المناسب الذي يضم الجماعات أو الشبكات الاجتماعية والمؤسسات والمنظمات الاجتماعية المعارضة للدولة أو المستقلة عنها، تلك التي كانت - في إطار المجتمع الشيوعي - قد تم تدميرها بوصفها من مصادر القوة المتوزاة أو الموازية لقوة الدولة أو سلطة الحزب الحاكم". ويلاحظ على هذا التعريف أنه يشير إلى المعنى المتداول حديثاً للمفهوم إلا أنه لا يخلو بدوره من بعد أيديولوجي وقيمي واضح، ولحمة اعتذارية ظاهرة، خاصة حينما يربط بين وجود المجتمع الشيوعي وتدمير مؤسسات المجتمع المدني، فالحبرة الواقعية والتاريخية تدل على أن شدة مجتمعات تاريخية ومعاصرة لم تشهد الأفكار الشيوعية، وفي الوقت ذاته لم تشهد نمواً وازدهاراً لمؤسسات المجتمع المدني. ويعرف اسيبوف G.Osipov المجتمع المدني بوصفه نسقاً من التفاعل الاجتماعي الإنساني الذي يتخذ أشكالاً اجتماعية تاريخية راسخة تقوم على أساس التفاعل الاقتصادي المادي، إنه ذلك التفاعل القائم بين الأفراد، وبينهم وبين الجماعات الاجتماعية، وبينهم وبين المؤسسات الاجتماعية.. الخ. فالعلاقات التي تنشأ في إطار نسق تفاعلي اجتماعي معين هي علاقات اجتماعية تشكل في تشابكها وتداخلها بناءً اجتماعياً للمجتمع المدني^(٩)، ويلاحظ على تعريف اسيبوف أنه ركز فقط على الأساس المادي الاقتصادي للمجتمع المدني، الذي - وفقاً له - لم يتخط حدود البنية التحتية الاقتصادية. كذلك لم يعر المفهوم اهتماماً ذا بال للبنية الفوقية المعيارية، والتي هي - وفقاً لبعض الماركسيين أمثال جرامشي - مجال الهيمنة الثقافية والأيديولوجية. مجمل القول أن الأساس الاقتصادي وحده لا يكفي لخلق مجتمع مدني متكامل الجوانب والأبعاد.

ويقدم والزر Walzer تعريفاً للمجتمع المدني بوصفه ذلك الفضاء الذي ينطوي على ضمان

الظروف الكاملة التي تكفل الحياة الاجتماعية الجيدة، فهو ذلك المجال الذى فى إطاره يكون البشر شكلاً اجتماعياً فيه يتواصلون ويرتبطون ببعضهم البعض، بغض النظر عن ماهية هذا الشكل الاجتماعى وكونيته، سواء أكان جماعة أو نقابة أو قبيلة أو رابطة أو دين أو أخوة أو ذكورة أو أنوثة، إنه ذلك المجال والإطار الذى فيه يجتمع الأفراد من أجل تحقيق هدف واحد سام، ألا وهو حب الاجتماع الإنسانى sociability^(٥٠). ويلاحظ على هذا التعريف شموليته، فهو من ناحية يعين الأسس التى بناءً عليها يتم تأسيس الشكل الاجتماعى المدنى، ومن ناحية ثانية يشير إلى القيم التى تنطوى عليها فكرة المجتمع المدنى حيث الاجتماع والتواصل والتضامن الاجتماعى. إلا أنه اشار إلى عناصر مثل الدين والقبيلة والأخوة والطائفة بوصفها موازيات للمؤسسات المدنية، فى حين أن الواقع يختلف عن ذلك من حيث إن الأولى عضويتها اجبارية والثانية بعضها اختيارية .

ويرى كريستوفر بيرسون C.Pirson المجتمع المدنى بوصفه المجال البعيد عن سلطة الدولة Non state- sphere والذى يتضمن بدوره تشكيلة من المؤسسات الاجتماعية تنتظم بطريقة ديمقراطية وتنطوى على ضمانات شرعية. وقد إنطلق هذا التعريف من بلورة عدد من الاشكاليات التى تكتنف تعريف المفهوم ووجوده فى الواقع الاجتماعى وهى : كيف يمكن حماية ضمانات الشرعية وصيانتها إن لم تكن بواسطة الدولة؟ كيف يمكن ضمان حيادية الدولة إزاء استقلالية مؤسسات المجتمع المدنى، وأنه إذا كان بالفعل أن المجتمع المدنى مستقلاً عن الدولة، فما هى إذن أسس وأبعاد اعتماد المواطنين على الدولة^(٥١). ولعل أهم ما فى هذا التعريف تأكيده على الطابع الديمقراطى الشرعى الذى يضمن استقلالية المجتمع المدنى وحيادية الدولة، ولكن ينقص هذا التعريف الإشارة إلى أن احترام الدولة لحرية المؤسسات المدنية وعدم تدخلها فى شئونها الخاصة، هو أساس مهم لا غنى عنه من أسس الشرعية السياسية للدولة، التى لا تتدخل فى أمور المؤسسات المدنية إلا بحدود معروفة ولأهداف معلنة وبما يعود بالنفع والمصلحة على هذه المؤسسات. كذلك فقد فات هذا المفهوم الإشارة إلى أننا إذا كنا بحاجة إلى حماية المؤسسات المدنية من جور الدولة وسلطانها، فمن الذى يحمى مؤسسات المجتمع المدنى ضد بعضها البعض، بل وضد بعض القوى والتيارات السياسية المعارضة والمستقلة.

ويرى جيفرى إيزاك J.Isaac أن المجتمع المدنى هو بناء يضم شبكة من العلاقات الإنسانية التى تقع مستقلة عن أو سابقة على الدولة السياسية أو المجتمع السياسى، وتعتبر هذه الشبكات، فى إطار النظرية السياسية الليبرالية، ذات أهمية وألوية أخلاقية كبرى، وهنا يتم النظر إلى الدولة بوصفها إحدى وسائل حماية هذه الشبكات، ويؤكد جيفرى إيزاك أن الحديث عن مجتمع

مدنى عادة ما يستحضر إلى الذهن مباشرة تلك الروابط التى عادة ما تعتمد على النقد اللاذع والدعاية لأعمالها ووظائفها، إنها تلك الروابط - وما تتبعها من سياسات - التطوعية المستقلة عن الدولة والتى تهدف دائماً لخلق مساحات متنامية من المعارضة من أجل إقصاء البيروقراطية المعوقة والبناءات التقليدية، وهذه السياسات غالباً ما توجه إلى الدولة وضدها، ولكنها لا تهدف إلى السيطرة أو التحكم فى الدولة مثلما تهدف الأحزاب السياسية، كما أنها لا تنخرط فى ولا تُستوعب فى نسيج الدولة من أجل تحقيق مكاسب ومميزات محددة كحال جماعات المصالح، ولكنها أكثر من ذلك سياسات للاقناع الأخلاقى، تقدم لأعضائها الشعور بالفخر والكرامة والقوة، وتبقى أن تؤثر فى العالم السياسى من خلال قوة النموذج الذى تقدمه ومن خلال نتائجها المحددة جداً والقريبة^(٥٢). ورغم شمولية هذا التعريف من حيث كونه يشير إلى القيم الأولية التى تشكل الركائز المعيارية لأى تنظيم مدنى مستقل عن الدولة، إلا أنه وقع فى شرك الاتجاه السائد الذى يميل إلى قصر مفهوم المجتمع المدنى على التنظيمات والجمعيات الأهلية بمختلف أنماطها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها. إن هذه الجمعيات، فى واقع الأمر لا تعدو أن تكون مكوناً واحداً فقط من مكونات المجتمع المدنى، يتضح ذلك بجلاء عندما اعتبر إيداك الأحزاب السياسية وجماعات المصالح مستبعدة من مؤسسات المجتمع المدنى. كذلك فإننا نلاحظ أن الباحث قد أضفى النزعة على العلاقة بين هذه المؤسسات الأهلية وبين الدولة، رغم ما قد ينشأ بين الطرفين من تعاون يحقق المصلحة الاجتماعية العامة ويكمل دور الدولة الاجتماعى فى مجالات كثيرة ومتنوعة.

ويذهب باول هيرست P.Hirst إلى أن المجتمع المدنى هو ذلك الفضاء الذى تدار فيه القضايا والأمور الاجتماعية بعيداً عن سلطة الدولة الممتدة، فتنقل هذه الإدارة بقدر المستطاع من أيدى الدولة إلى تلك المؤسسات الجمعية الطوعية ذات الحكم الذاتى الديمقراطى، ويهدف المجتمع المدنى إلى الربط، وتحقيق الائتلاف بين الاختيار الفردى للمبادئ الليبرالية وبين المساعدة الجمعية العامة Collectivism، فمساحة تدخل الدولة وتوجيهها للعمل تتناقص كثيراً ولكن ليس على حساب وظائف التمويل والمساعدة الاجتماعية، ويتم التمويل الحكومى والشعبى لهذه الجمعيات من أجل قيامها بوظائف مثل التعليم والصحة، ويهدف هذا التوجه فى نهاية الأمر إلى تقوية الدولة من خلال المجتمع المدنى^(٥٣). ويلاحظ أيضاً على هذا التعريف خلطه الواضح بين الجمعيات التطوعية وسائر مؤسسات المجتمع المدنى الأخرى، فالتعريف يقصر المجتمع المدنى فقط على تلك المؤسسات الأهلية. ومن الأخطاء التى يتضمنها التعريف كذلك، افتراضه المسبق وتسليمه بديمقراطية البناءات الداخلية لهذه المؤسسات الأهلية وإيمانها بالمبادئ الليبرالية، فى

حين أن الواقع قد يفصح عن اتجاه معاكس لذلك تماماً.

ويشير ميرسكى Mirsky إلى أن المجتمع المدني يراد به ذلك المجال الذى يخلو من الاستعمال الفردى للسلطة والهيمنة السلطوية الفوضوية، إنه ذلك الفضاء الذى فى إطاره يتفاعل الرجال والنساء فى سلسلة كلية متنامية من العلاقات والروابط والمؤسسات المدنية والدينية والاقتصادية والثقافية العامة^(٥٤). ويبدو على هذا التعريف تجاهله لامكانية وجود بعض مؤسسات المجتمع المدني التى تنخر فى بنائها البيروقراطية والهيراركية، وتتحكم فيها شخصيات تاريخية، مثل وضعية بعض الأحزاب السياسية والاتحادات العمالية فى بعض دول العالم الثالث.

وينظر كل من وليامز ويونج W.Y. إلى المجتمع المدني بوصفه ساحة التفاعلات الاجتماعية المتحررة من ربق الدولة وتدخلها وسلطانها، والذى يتصف بالتعددية والتنوع والتسامح^(٥٥). كما يشير محب زكى إلى المجتمع المدني على أنه ذلك الفضاء الاجتماعى الذى يتشكل بصورة أولية من الروابط - وخاصة التطوعية منها - والحركات الاجتماعية وكذا أنماط الاتصال الجماهيرى العام، ووفقاً لهذه الرؤية فإن ثمة تمييزاً قائماً بين المجتمع المدني، والمجتمعين السياسى والاقتصادى، فالمجتمع السياسى يضم الأحزاب السياسية والجماهير السياسية - أى جمهرة المشرعين - والثانى - أى الاقتصادى - يتركب من الوحدات الانتاجية والشركات التى تمارس أساساً الأنشطة الهادفة للربح، كما يقوم التمييز أساساً على اعتبار أن أعضاء وممثلى المجتمعين السياسى والاقتصادى إنما متضامتان ومتشاركان بصورة أو بأخرى فى قوة الدولة والإنتاج الاقتصادى، حيث مجال التحكم والادارة والسيطرة، فى حين أن هؤلاء الأعضاء والممثلين غير قادرين على تبنى استراتيجيات ومعايير أداء من شأنها خلق حالة من التكامل المعيارى والأخلاقي والاتصال الجماهيرى المفتوح، كل تلك السمات يتسم بها المجتمع المدني^(٥٦). ورغم أنه من الصعوبة بمكان تحقيق الفصل بين ما هو سياسى وما هو اقتصادى، وما هو مدنى، فكثير من رجال الاعمال ومديرى الشركات والمنظمين الرأسماليين عادة ما يكونوا أعضاء فى تنظيمات مدنية، تطوعية وغير ذلك، أو هم يشكلون روابط للدفاع عن مصالحهم وأعمالهم، كذلك فإنه فى ضوء هذا التعريف يصعب تصنيف ما يسمى (بأحزاب الظل) التى لا تحكم ولكنها مؤهلة للحكم فى إطار ظروف معينة، وما إذا كانت تنتمى إلى المجال السياسى أم المدني، وتساؤلاً آخر حول الأسس المادية للمجتمع المدني، وثالثاً حول ضرورة مراجعة مفهوم النشاط أو القطاع غير الهادف للربح Non profit sector، ومدى مصداقيته فى الواقع المعاش. كذلك فإن إدراج الحركات الاجتماعية بوصفها ضمن مكونات المجتمع المدني، مسألة بحاجة إلى مراجعة، خاصة وأن الغالبية العظمى من هذه الحركات ليست ذات طابع مؤسسى كمؤسسات

المجتمع المدنى.

ويذهب تعريف "الجنة إدارة شئون المجتمع العالمى" لىغضى مساحة كبيرة من المؤسسات والروابط والشبكات فى تحديد ماهية المجتمع المدنى، كالتجمعات النسائية والنقابات والغرف التجارية والتعاونيات الزراعية والاسكانية واتحادات رعاية الاحياء والمنظمات ذات التوجه الدينى... الخ، وتضطلع مؤسسات المجتمع المدنى بمهام كثيرة فى ميادين متعددة على الصعيدين الوطنى والدولى، فبوسعها توفير المعارف والمهارات الحماسية والنهج غير البيروقراطى والمنظور الشعبى وتكملة موارد الادارات الحكومية وجمع الأموال الكبيرة من أجل التنمية والأبعاد الإنسانية، كما تشجع احترام حقوق الإنسان وتعزيز تسوية المنازعات . على أن الأمر لا يخلو كذلك من بعض مؤسساته التى لا تكون ديمقراطية فى هيكلها وتخدم مصالح ضيقة وخاصة فى المجال السياسى^(٥٧). ويتضح من هذا التعريف أنه لم يسع منذ البداية إلى استبعاد المنظمات الدينية مثلما فعلت تعريفات أخرى كما أنه وسع فى مظلة اهتمامات مؤسسات المجتمع المدنى ودورها الاجتماعى والخدمى والثقافى المكمل لدور الدولة.

ويجسد تعريف كريم أبو حلاوة المجتمع المدنى فى مجموعة المؤسسات المدنية والاجتماعية وجملة القنوات والمسابر التى يعبر بها المجتمع الحديث عن مصالحه وغاياته ويتمكن من الدفاع عن نفسه فى مواجهة طغيان المجتمع الحديث المتمثل فى الدولة، كما أنه يشير أيضاً إلى العلاقة التفاعلية مع الدولة، بوصفها هى التى تنظم علاقات الأفراد وتعاملاتهم من خلال القوانين والقواعد السائدة فى الوقت التى تتمكن فيه بعض المصالح الخاصة من اختراق الدولة ونقل وظائف معينة جديدة إليها^(٥٨). كما يعرف أبو الاعراس المفهوم بوصفه هو المجتمع المدنى الديمقراطى المؤسساتى، الذى يركز على جملة من القيم السامية التى تسيّر فى إتجاه التاريخ وفى إتجاه تقدم الإنسانية بأسلوب عقلانى وعلمانى، من خلال مؤسسات محلية وفرعية وجهوية وقطاعية ومركزية واقليمية وعالمية متشكلة فى نواد وجمعيات ومنظمات وأحزاب تدافع عن جملة القيم الإنسانية الفردية أو الجمعية، كالحرية والمساواة والعدل فى شتى مجالات الحياة الثقافية والاجتماعية والرياضية والمهنية والسياسية، وأنه يكون فى مقابل المجتمع العسكرى والمجتمع الدينى، ويتصدى بدوره للتسلط والفردية والحيث^(٥٩). ويلاحظ على هذا التعريف – الأخير – أنه افترض شمة تعارضاً بين ما هو دينى وما هو مدنى، كما أن ثمة غموضاً يكتنف مفهوم (المجتمع الدينى) ومفهوم (المجتمع العسكرى).

ويعرف محمد عابد الجابرى المجتمع المدنى بوصفه ذلك المجتمع الذى تنتظم فيه العلاقات بين الأفراد على أساس الديمقراطية، ويُمارس فيه الحكم على أساس أغلبية سياسية وتُحترم فيه

حقوق المواطن السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية فى حدها الأدنى على الأقل، انه المجتمع الذى تقم فيه "دولة المؤسسات" بالمعنى الحديث للمؤسسة : البرلمان، والقضاء المستقل، والأحزاب والنقابات والجمعيات... الخ.^(٦٠) وواضح على هذا التعريف انه لا ينسحب فقط على المجتمع المدنى بمعناه الحديث المحدد الذى نقصده، وإنما على المجتمع الأكبر، وذلك فى حالته الديمقراطية الصحية. أنه لا يخص المجتمع المدنى بشئ ولا يميزه عن السياق الاجتماعى والسياسى الأوسع الذى يضمه، كما لا يقيم فصلاً عاماً بين مؤسسات الدولة والمجتمع.

ويعرف أحمد زايد المجتمع المدنى بوصفه يمثل كافة الأبنية الاجتماعية والتنظيمية التى تحقق نمطاً من الجمعية وتنخرط - بقصد أو بغير قصد - فى أنشطة تتوازى مع أنشطة الدولة أو تستقل عنها^(٦١). ثم يحدد سعد الدين إبراهيم معالم المجتمع المدنى بكونه يشير إلى تلك التنظيمات غير الحكومية التابعة للدولة مباشرة، وغير الإرثية - أى التى لا تكون عضويتها إجبارية - ولا على أساس المولد - كالأسرة والعشيرة والقبيلة والدين والطائفة والعرق والسلالة، وبهذا المعنى فإن تنظيمات المجتمع المدنى تقوم على عضوية مكتسبة واختيارية، كالنقابات المهنية والروابط والاتحادات والأحزاب والجمعيات وغيرها من المؤسسات التطوعية^(٦٢). ونعتقد أنه فات على هذه التعريف بُعد إجبارية العضوية فى بعض هذه التنظيمات، فهناك بعض النقابات المهنية -فى مصر على سبيل المثال- تشترط لممارسة المهنة أن يكون الفرد عضواً بها.

ويذهب مصطفى كامل السيد إلى أن المجتمع المدنى يشتمل على الحضور القوى والفعال لعدد من التنظيمات الرسمية التى تفصح عن زمرة المصالح المتنوعة للمواطن فى مختلف مجالات النشاط الاجتماعى الخاص بهم، وأن طبيعة العلاقات القائمة بين المجتمع المدنى والدولة لابد وأن تحترمها الدولة ويكون بمثابة مؤشراً مقبولاً لاستقلال المجتمع المدنى، كما يشتمل كذلك على قبول الخلاف السياسى والايديولوجى، بوصفه حقاً شرعياً للاقلييات طالما أن هذه الاقلييات تلتزم بالطوائف السلمية للفعل الفردى والجمعى على السواء. ويضع هذا التعريف محكات أو معايير ثلاث أساسية كشرط لوجود مجتمع مدنى، هى: توافر تنظيمات رسمية متنوعة الأنماط فيما بين الجماعات والتجمعات والطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة، وتوافر روح التسامح كقيمة جوهرية مقبولة وجماعية، والحد من ممارسة السلطة السياسية للدولة الاستبدادية^(٦٣). ويكتب لهذا التعريف اهتمامه بتأسيس الحدود الفاصلة بين الدولة والمجتمع المدنى، وتنبه لمشكلة الاقلييات، الدينية والسياسية.

أما حيدر إبراهيم فيعرف المجتمع المدنى بوصفه يتكون من تلك المؤسسات الاهلية والطوعية كالأحزاب والنقابات والاتحادات المهنية والجمعيات الاجتماعية والثقافية، وغيرها من الكيانات

التي تعمل على تأكيد حق المواطن في المشاركة السياسية بحيث لا تتنامى تسلطية الدولة حتى تقضى على الحقوق الأساسية للإنسان، مما يعنى في الوقت نفسه تناقص شرعية تسلطية الدولة ويجعل الدولة معزولة واقعيًا عن أى سند شعبي وحقيقي، كما يعتبر ازدياد الفجوة بين الدولة والمجتمع المدني مصدر كل التوترات والصراعات وعجز الدولة ولا مبالاة الجماهير^(٦٤). ومما يؤخذ على هذا التعريف أنه بادر بوضع الدولة في مواجهة ضدية مع مؤسسات المجتمع المدني أو العكس، الأمر الذي يفوت فرص التعاون بين الكيانين، فوجود مؤسسات مدنية قوية ونشطة وفاعلة، لا يحتاج بالضرورة لوجود دولة معزولة عن السند الشعبي والجماهيري لها. وربما كان حيدر يراهن على نموذج معين.

وأيا كان الأمر فإنه من الملاحظ على هذه التعريفات أنها توسعت في نطاقاتها كي يشمل المفهوم مؤسسات وأجهزة ونطاقات متنوعة، وأوجه استغلال وتوجيه، وقيم وسلوكيات ومبادئ ينطوى عليها، كذلك فإن معظم هذه التعريفات لا ترى الدولة (العربية) إلا من خلال منظور الاستغلالية، والتوسعية، والاستبدادية، أى تلك الدولة التي لا تترك ثغرة في نسيج الحياة اليومية للأفراد والجماعات إلا وحاولت التدخل والتغلغل فيما بينها، وذلك لتأسيس حالات التأييد الشعبي والجماهيري تجاه سياساتها وتوجهاتها وبرامجها.

وترتيباً على ذلك فالتعريف الذي تتبناه الدراسة الراهنة يمكن تحديده فيما يلي أن المجتمع المدني يشير إلى التنظيمات غير الحكومية، غير التابعة لسلطة الدولة مباشرة، كالنقابات المهنية والاتحادات العمالية والجمعيات الاجتماعية المختلفة كالثقافية والاقتصادية والاجتماعية الخدمية والقانونية والاحزاب السياسية وبعض وسائل الإعلام، وبعض دور العبادة (كالمساجد الأهلية والكنائس) ونوادي أعضاء هيئات التدريس والاتحادات الطلابية بالجامعات.

(ج) استراتيجية بناء النفوذ الاجتماعي والسياسي والتغلغل الفكرى :

تعود بذور كلمة الاستراتيجية إلى الكتابات اليونانية القديمة Greek strategos خاصة تلك التي تناولت الحرب والتخطيط لها والمعارك الحربية بل والمؤسسات العسكرية المختلفة لدى الرومان والاعريق معاً^(٦٥) ولم تظهر كلمة الاستراتيجية في الادبيات المختلفة حتى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، إلى أن فرضت ظروف الحروب المتكررة التي خاضتها البشرية، وما ارتبط بها من تعاضل أهمية الأمور العسكرية، الحاجة الماسة إلى كلمة أو مفهوم شامل للدلالة على فن إدارة الأمور العامة والعسكرية بوجه خاص^(٦٦)، الاستراتيجية إذن هي في العام The Art of general أو العمومية Generalship، الفن الذي يهتم بالخطوط العريضة، ولا يقف كثيراً عند التفاصيل^(٦٧)، والاستراتيجية ليست ثابتة أو استاتيكية، فآليات تطبيقها في حالة تنوع وتغير

دائمين. وقد استخدمت بعد ذلك بصورة واسعة فى مجالات متنوعة ومتناظرة كالمجال الاقتصادى والسياسى والرياضى، خاصة مع حلول القرن التاسع عشر وما شهدته الدول الأوروبية من تطور فى أوضاعها الاجتماعية.

ومن ثم فالاستراتيجية هى ذلك الإطار العام والخطوط العريضة التى يتم رسمها من أجل تحقيق أهداف معينة - مرحلية أو نهائية - أو الانتقال من حالة إلى أخرى، وهى تساعد على تحقيق الأهداف الكبرى والمعالم الرئيسية. وهى - الاستراتيجية - لا تهتم كثيراً بالتفاصيل والجزئيات بل تركز على الأطر العامة، وهو ما يميزها عن التكتيك الذى غالباً ما يكون أكثر تعقيداً أو يركز على التفاصيل التى من شأنها أن تنزل بخطوط الاستراتيجية إلى حيز التنفيذ^(٦٨).

ومن ثم فإن ما نقصده بالاستراتيجية فى إطار دراستنا الراهنة هى اذلك الإطار العام أو الخطوط العريضة التى ارتأت مختلف الفصائل أو الجماعات السياسية الإسلامية أن تتم عملية صياغة أو إعادة صياغة المجتمع والدولة وتشكيلهما وفقاً لها، والآليات التى تعتمد عليها كى يصبح المشروع "الإسلامى" قابلاً للتشغيل والتجسيد الواقعى، أى الكيفية التى يتم من خلالها تشخيص المشروع الاجتماعى الراهن وانتقاده، وكذا تحديد الملامح السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمشروع "الإسلامى" المقترح، والآليات أو الأدوات المقترحة لإقرار هذا البديل. وتنقسم الاستراتيجية بدورها إلى مجموعة من الوسائل والآليات، تنتهجها وتتحرك الجماعات الإسلامية وفقاً لها بهدف تحقيق أهدافها القريبة، وهى الانتشار فى مؤسسات المجتمع المدنى - والمجتمع الأكبر الذى يضمه - من أجل بناء النفوذ الاجتماعى والسياسى والتغلغل الفكرى، وكذا أهدافها البعيدة والنهائية، وهى تأسيس كلى من المجتمع والدولة الإسلاميين، واللذين يتضمنان بدورهما تشغيل المشروع الاجتماعى لهذه الجماعات، وصياغة العالم وفقاً لتصوراتها وقناعاتها عن الإنسان والمجتمع. هذه الآليات الجزئية الفرعية التى تشكل فى تداخلها وتشابكها الإطار العام للتحرك الاجتماعى والسياسى للجماعات، هى ما نقصده إذن بمكونات الاستراتيجية العامة^[١].

ويلاحظ أن نوعية الاستراتيجية التى تختارها جماعة ما من الجماعات الإسلامية السياسية تتوقف بدورها على عدة ظروف سائدة منها:

- أ - طبيعة الأهداف المرحلية والنهائية التى تبغى الجماعة تحقيقها.
- ب - طبيعة المنهج الحركى الذى تتبناه الجماعة لتحقيق هذه الأهداف (السلمى والانتقالى والمتدرج والثورى العنيف والانقضاضى).
- ج - طبيعة البنية الفكرية أو الفقهية والمذهبية التى تتبناها الجماعة، والتى تشكل الأساس

المعرفى والتبريرى الذى ترتد إليه الاستراتيجية وكذا المنهج والأهداف.
 د - نمط القيادة أو الزعامة التى تخضع لها الجماعة (قيادة فكرية وسياسية) والتى تمارس بدورها تأثيراً مهماً فى التأصيل الفكرى والايديولوجى والتوجيه الحركى واختيار الاستراتيجية وتعيين آليات الانجاز.
 هـ - طبيعة النظام السياسى أو السلطة السياسية القائمة، والسياسات التى يتبناها تجاه المعارضة السياسية له وما تتيحه من حريات، وطبيعة مرحلة التحول الديمقراطى - إن وجدت - التى يمر بها المجتمع.

و - طبيعة القوى والقواعد الاجتماعية والسياسية التى تؤيد الجماعة وفكراتها، وممارساتها، وتخضع أيضاً بدورها للتأثيرات المتباينة لهذه الاستراتيجيات، وقد تقبل تلك القواعد الاجتماعية الجماهيرية هذه الاستراتيجيات ، وقد تلفظها.

أما ما نقصده بعملية بناء النفوذ الاجتماعى والسياسى فهى القدرة على التأثير فى أفراد المجتمع من أجل استقطاب أفضل العناصر وتجنيب أنسبها ليصبحوا بعد ذلك أعضاء نشطين فى صفوف الجماعة وينخرطوا فى ممارسة أنشطتها الفكرية والحركية، وكذا خلق قواعد جماهيرية واسعة من المؤيدين والمتعاطفين الذين من شأنهم أن يشكلوا ذخيرة حية ورصيداً اجتماعياً تحركه هذه الجماعات عند الحاجة أ. كذلك فإن ما نقصده بعملية التغلغل الفكرى - وهى لا تنفصل أبداً عن عملية بناء النفوذ، القدرة على النفاذ إلى عقل وقلب الفرد فى المجتمع المصرى والتأثير على أفكاره وتصورات وفهمه للأمور الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. بحيث يضحى فى النهاية مقتنعاً بصحة الأفكار والأفعال أو الممارسات التى تطرحها هذه الجماعات، ويدافع عنها، وهو ما يشكل اختراقاً من هذه الجماعات للمجتمع ككل، وليس فقط اختراقها لبعض المؤسسات الرسمية الحكومية، أو الأهلية، انه اختراق للمجتمع، حيث تخلق الأفراد الذين يقتنعون بفكرها وممارساتها، ويدافعون عنها ويرجون لها، أفراد متعاطفون مع الجماعات كل المتعاطف، وذلك دونما أن يكون هناك ارتباط تنظيمى أو عضوى بين الفرد والجماعة، وهو نمط اختراق أخطر بكثير من مجرد الاختراق الضيق لبعض المؤسسات أ.

تمتد عملية التغلغل الفكرى لتشمل أيضاً القدرة الجماعات الإسلامية السياسية على نشر فكرها والدعاية لهذا الفكر بوصفه يمثل تعبيراً صحيحاً عن جملة الإسلام، ومن ناحية ثانية باعتباره يتضمن أسلوب التغيير الأنسب للواقع الاجتماعى والسياسى "الظالم" أو "الكافر" أو "الخارج عن شرع الله" والذى يعيشه المسلمون، ومن ناحية ثالثة يقدم هذا الفكر إيضاحاً وتبريراً للمواقف الايديولوجية والسياسية التى تتبناها هذه الجماعات إزاء القضايا والمشكلات المثارة

سواء العالمية أو القومية أو الوطنية، ومن ناحية رابعة فإنه يقدم دفاعاً عن المنهج الذى تتبناه الجماعة فى التغيير سواء ما تعلق منه بالعنف والتصفية الجسدية أو المنهج الانتقالي التدرجى السلمى أ. وقد تحتاج آية جماعة سياسية واجتماعية إلى أدوات وميكانيزمات عديدة، من أجل انجاز عمليات بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى . آليات قد تبدأ من الوعظ والارشاد فى المؤسسات والمراكز الدينية المختلفة كالمساجد الأهلية العامة والزوايا والكنائس وممارسة التربية العقائدية والروحية للاعضاء، والدعوة إلى الفكرية والممارسات من خلال المؤتمرات والندوات وطبع الكتيبات وتوزيع المنشورات وإصدار البيانات وتعليق الملصقات على الحوائط والجدران فى الأماكن المختلفة، وكذلك الدخول فى تحالفات سياسية مرحلية ومؤقتة مع الأحزاب السياسية المختلفة، بل مع الانظمة السياسية ذاتها، ثم محاولات اختراق المؤسسات العسكرية والنقابية والتربوية والمالية القائمة والهيمنة عليها، والسعى لتأسيس جزئيات نظام اقتصادى مواز وربما بديل للنظام القائم، ووصولاً لاستخدام العنف الفردى والجماعى، المنظم والعشوائى، الفكرى (الإرهاب والتكفير والإخراج من الملة)، والمادى (تنظيم الإضرابات والمظاهرات والاعتصامات ووصولاً إلى التصفية الجسدية).

ويهمنا فى هذا الإطار رصد وتبيان أى الآليات والميكانيزمات التى تستعين بها الجماعات السياسية الإسلامية وهى بصدد ممارسة عمليات بناء النفوذ والتغلغل وتأسيس الهيمنة.

(٢) المدخل النظرى للدراسة:

أولاً: الهيمنة وحرب المواقع:

تشكل الاستراتيجية الثورية التى خطتها الفيلسوف الشيوعى الايطالى أنطونيو جرامشى للطبقة العاملة فى إطار المجتمع الإيطالى، والمجتمعات الأوربية بوجه عام، للتخلص من ربق الدولة البرجوازية وتجاوز النظام الرأسمالى والتحول إلى المجتمع الاشتراكى المنظم، أحد الموجهات النظرية فى إطار دراستنا الراهنة، نحاول من خلالها كشف وتعيين استراتيجيات الجماعات السياسية الإسلامية وآلياتها فى التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة الايديولوجية، داخل ومن خلال منظمات المجتمع المدنى، وعبر القطاعات العريضة للجماهير الشعبية فى قرى ومدن المجتمع المصرى بأكمله. وربما يساعدنا ذلك فى تبيان الكفاءة التفسيرية لبعض المقولات والطروحات الجرامشية فى تحليل بنية استراتيجيات العمل والحركة لجماعات الإسلام السياسى فى ضوء ممارساتها فى الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى.

إن جرامشى، كى يرسم الطريق للبروليتاريا، بوصفها طبقة اجتماعية خاضعة ومقهورة، وبوصفها أيضاً فى الوقت ذاته الجماعة الاجتماعية الأساسية التى تشكل طليعة المرشحين لإحداث التغيير الاجتماعى والسياسى، وإحداث تحولات جذرية فى إطار المجتمع الرأسمالى للوصول به إلى الطور الاشتراكى، قد أرسى دعائم نظريته السياسية فى الهيمنة الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية، مشكلاً بذلك نوعاً من التطوير الابداعى للماركسية. لقد حفلت نظرية جرامشى بعدة مفاهيم جوهرية مركزية أهمها مفهوم "الهيمنة السياسية والاجتماعية" وما يرتبط بها من مفاهيم أخرى كالهيمنة المدنية والهيمنة الناجحة و "حرب المواقع" و "حرب الحركة" ومفهوم "الايدولوجيا" و "الايدولوجيا العضوية" و "الثورة السلبية" ومفهوم "الانتقالية" و "الحرب الدائمة"، بالإضافة إلى مفاهيم أخرى "كالمجتمع المدنى" و "المجتمع السياسى" - أجهزة الهيمنة وأجهزة القمع - و "الدولة المتكاملة" التى تشملهما معا وغير ذلك.

والجدير ذكره أنه ما زال هناك كثير خلاف بين الباحثين وعلماء الاجتماع العرب حول الأهمية النسبية للمقولات النظرية لجرامشى فى امكانية الاعتماد عليها بوصفها مقترحات لتحليل وتشريح بنية المجتمعات العربية الراهنة. فهناك فريق من الباحثين العرب يرون ضرورة توخى الحذر والتأنى البالغ الدقة فى التعامل مع المفاهيم الجرامشية، وعلى رأسها مفهوم المجتمع المدنى، ولعل ذلك مرده إلى سمات خاصة تدمغ واقعنا الراهن وتجعله مختلفاً عن ذلك الذى دأب جرامشى على دراسته والتفكير له، كما أن ثمة خصائص تشهدها المجتمعات الصناعية المتقدمة ولا يجبرها واقع مجتمعاتنا العربية، مثل حرية التعبير والتفكير السياسيين وما صاحب ذلك من وجود نظام برلمانى ليبرالى حقيقى، ووجود مجتمعات مدنية قوية متماسكة صلدة ذات بنى شديدة التعقيد وفعالية كبيرة فى التصدى لأشكال السيطرة الايدولوجية والمؤسسية التى تمارسها الدولة البرجوازية، والتصدى كذلك للأزمات والكوارث الاجتماعية فى مقابل ذلك، فإن مجتمعاتنا العربية مازالت تتسم بسمات مغايرة إلى حد كبير فهى لا تزال ترزخ تحت وطأة التخلف على أصعدة متنوعة ونخبها السياسية، لا تزال تخفق فى مشروعاتهم التنموية والسياسية، وتتوالى عمليات إعادة التأسيس والتغيير الذى يفقد أية تراكمات أهميتها، خاصة مع سعى النخب القائمة لنسف كل إنجازات النخب السابقة، ناهيك عن تهديد مشروعاتهم الاجتماعية والسياسية الحضارية من خلال الصراعات الدائمة مع العدوان الإسرائيلى^(٦٩). لكن فى مقابل ذلك هناك بعض الباحثين يرون فى مقولات جرامشى وطروحاته النظرية، الآداة المناسبة لفهم المشكلات الاجتماعية والسياسية التى تعترى الواقع العربى^(٧٠) خاصة بعد تصاعد المد السياسى الإسلامى منذ منتصف السبعينيات. وتشكل مفاهيم (الهيمنة) و (حرب المواقع) المفاهيم المحورية

التي سوف نفيض في شرحها ثم الاعتماد عليها في توجيه دراستنا الراهنة.

(١) الهيمنة Hegemony:

يُعد مفهوم الهيمنة المفهوم الرئيسي في فكر جرامشي، فحينما كان بصدد تطوير نظريته السياسية، أولى أهمية عظمى لعدة مفاهيم كالهيمنة وأجهزة الهيمنة والقيادة الطبقية والسيطرة الطبقية والقيادة السياسية والقيادة الفكرية والثقافية... الخ، ومن ثم فإنه من الصعوبة بمكان محاولة اختزال المفهوم - الهيمنة - والمفاهيم الأخرى التي يؤدي إليها ويرتبط بها، بالإضافة إلى أن هذا المفهوم - بتشكيله حجر الزاوية في الفهم والتحليل الجرامشي - قد أفضى إلى الجدل الكثير الذي دار حوله^(٧١). لقد طور جرامشي مفهومه عن الهيمنة في إطار تحليل تاريخي جديد لعملية تكوين الدولة وطبيعتها في إطار مرحلة تاريخية معينة، فكانت جزءاً من المهمة التي اضطلع بها جرامشي في تشريح وتحليل التأثيرات المتناقضة للتغيرات المؤثرة في الرأسمالية، وتداعيات هذه التغيرات على خلق استراتيجية ثورية تتناسب وعملية التحول الاشتراكي، ومن ثم كان تحليل جرامشي لعملية تكوين الدولة الإيطالية وتوحيدها Risorgimento، وظروف وآليات السيطرة الطبقية والقيادة داخل فضاءات المجتمع المدني في إطار المجتمعات الرأسمالية الصناعية المتقدمة بوجه عام، وفي ظل الظروف التي خلقتها الفاشية بوجه خاص، ومن ثم فقد رسم جرامشي سياسة طويلة المدى Long term strategy للطبقة العاملة وحلفائها من أجل الوصول إلى مصادر السلطة والقوة في المجتمع، بالإضافة إلى ذلك فقد تأثر جرامشي إلى حد كبير بالثورة البرجوازية الفرنسية، التي شكلت مصدراً من المصادر السياسية لمفهوم الهيمنة لديه، حيث أعجب جرامشي أيضاً إعجاب بالثورة اليقوبية وامكانية الاستفادة منها^(٧٢).

ولقد ظهر مفهوم الهيمنة لأول مرة في كتابات جرامشي عن المسألة الجنوبية Notes on the southern questions عام ١٩٦٢ فذهب إلى أن الطبقة العاملة تصبح ناجحة في ممارستها للهيمنة بقدر نجاحها في خلق نسق من التحالفات الطبقية Class alliances، بتحريك الأغلبية العظمى من القطاعات الجماهيرية ضد الطبقة الرأسمالية والدولة البرجوازية^(٧٣).

ومن ثم فإذا كانت الهيمنة تعني في الكتابات الأولى لجرامشي تأسيس علاقات وتحالفات طبقية بين الطبقة العاملة والقرويين في الجنوب الإيطالي والطبقات الأخرى الخاضعة، فإن المعنى الجرامشي الأصيل للمفهوم لم يظهر إلا في كتاباته المتأخرة (مذكرات السجن)، حيث ذهب إلى أن الهيمنة هي الوحدة القوية غير القابلة للتحلل Indissoluble بين كل من القيادة السياسية والقيادة الثقافية والأخلاقية للجماهير، تلك التي تتعدى مجرد التحالف الطبقي البسيط Simple class alliances.

وأنهم الهيمنة كذلك على أنها موقف سياسى واجتماعى، ولحظة تنصهر فيها فلسفة مجتمع ما وممارسته أو تتوازيان وهى نظام يتسيده ويهيمن عليه نمط وأسلوب معين للحياة والتفكير حيث ينتشر مفهوم واحد للحقيقة عبر فضاءات المجتمع وفى كل مظاهره المؤسسية والخاصة مشكلاً، بقوته وحيويته، نسقا من الأخلاقيات والسمات والأذواق والعادات والمبادئ الدينية والسياسية وكذلك كل العلاقات الاجتماعية خاصة فى معانيها ودلالاتها الثقافية والأخلاقية. إن الهيمنة، وفقاً لهذا المعنى، هى عنصر للتوجيه والضبط، ليس بالضرورة أن يكون واعياً، يطبق ويفرض فى سياق اجتماعى معين^(٧٤).

ومن هنا فالهيمنة تعنى خلق حالة من الاجماع الاجتماعى عبر انحاء المجتمع بأسره، تلك التى تستحق من خلال آليات معينة - كالمعايير الاجتماعية المحددة، وعملية المذهب الفكرية Indocination، بالإضافة إلى وسائل الضبط الاجتماعى التى يمارسها وسطاء الاقناع السياسى - يتم إعمالها وتشغيلها عبر مؤسسات المجتمع المدنى ومن خلال تفصيل وتشابك اهتمامات ومصالح الجماعة الاجتماعية الأساسية Fundamental G. مع اهتمامات ومصالح الجماعات الأخرى المتحالفة معها من أجل تشكيل حالة الاجماع أو ما أسماه جرامشى "تشكيل إرادة جمعية عامة ووحدة شعبية واحدة"^(٧٥).

وبالتالى يمكننا القول بأن جرامشى قد طور المفهوم اللينينى للهيمنة وأضاف إلى بعده السياسى بعدين آخرين هما البعد الاخلاقى والبعد الثقافى الفكرى، محققاً بذلك نوعاً من التوسع والاثراء للمفهوم ودافعاً به لأن يمثل حالة تجسد ظرفية الانصهار والانسجام الكاملين بين الموضوعات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاخلاقية التى يتم تأسيسها بواسطة تحالف الجماعات الاجتماعية - المسيطرة والخاضعة - من خلال صيغة ايدولوجية وسيطة The Intermediary ideology تتخلل كافة قطاعات المجتمع وجوانبه محققة بذلك وحدة ليست اقتصادية وسياسية بل ثقافية وفكرية وأخلاقية^(٧٦).

وإذا كانت الهيمنة عند جرامشى لاتقف عند حد كونها استراتيجية مرسومة للطبقة العاملة تهدف أساساً إلى تأسيس كتلة تاريخية ومعقدة Historic Bloc، وإذا كانت أيضاً تلزم - فى ممارستها الناجحة - أن تكون الطبقة المؤهلة للهيمنة قادرة كلياً على ايجاد نوع من التداخل و"التمفصل" بين مصالحها الخاصة ومصالح الجماهير وذلك من خلال آليات الصراع الايدولوجى، فإنه لتطويع مفهوم أولى وتجريبى عن وجود طبقة مهيمنة فإن ذلك يفترض مسبقاً أن تتخلى هذه الطبقة عن الحدود الضيقة لمصالحها الذاتية واهتماماتها الخاصة القاصرة عليها، وتسعى إلى ربط نفسها بصورة حقيقية باهتمامات ومصالح الجماهير "فحقيقة الهيمنة تفترض أن

يأخذ الإنسان فى الاعتبار - كل الاعتبار - اهتمامات ومصالح وميول الجماعات التى تمارس عليها هذه الهيمنة، وتفترض كذلك نوعاً من التوازن المعين، يجعلنا نؤكد أن الجماعة الهيمنة سوف تهذل تضحيات ذات طابع خاص "(٧٧).

وتأكيداً لذلك فقد أكد جرامشى على وجوب أن تتخطى الطبقة العاملة الحدود الضيقة لاتحاداتها ونقاباتها الخاصة وتسعى إلى التحالف مع القرويين فى الجنوب الإيطالى، والقرويون لهم دور محورى لا غنى عنه فى الثورة البروليتارية. لقد صاغ جرامشى تساؤله عن المسألة الجنوبية وتحالفات العمال مع القرويين فى ضوء مفهومه عن الهيمنة والظروف المهيمنة لها، بالإضافة إلى تأكيده على أهمية سعى البروليتاريا لإستقطاب وكسب مثقفى الجنوب فوجودهم ذو ضرورة قصوى فى عملية التأثير على جماهير القرويين. ثم يؤكد جرامشى فى مكان آخر بأن الطبقة العاملة، إذا كانت تبغى ممارسة الهيمنة الناجحة، فإن عليها أن "تؤم نفسها Nationalize Itself"، أى تجعل نفسها شعباً وأمة، فالطبقة المهيمنة الناجحة هى التى تتمكن من خلق إرادة شعبية وطنية جماعية عامة collective national popular will وكى تتمكن من ذلك فإن عليها أن تجعل من النسق الايديولوجى الجديد السائد نسجاً تلتف حوله كل العناصر الايديولوجية الشعبية الوطنية الأخرى، ولو حدث ذلك فسوف تتجلى هذه الطبقة بوصفها الممثل الحقيقى لجماع المصالح والأهداف الوطنية العامة.

والطبقة التى تستطيع ممارسة الهيمنة بصورة عامة وشاملة وعلى أوسع نطاق اجتماعى فإنها بذاتها تكون قد تمكنت من خلق الظروف الملائمة لوجود المجتمع المنظم Regulated ذلك الذى تنفى فيه الطبقات ويخلو من القمع والسيطرة والتسلط (٧٨).

وجهاز الهيمنة لدى جرامشى يتركب، بوصفه جهازاً معقداً، من تشكيلة من المؤسسات والايديولوجيات والممارسات والوسطاء - بما فيهم المثقفين - ويحد وحدته حينما يشهد امتداداً طبقياً لطبقة من الطبقات، والهيمنة بدورها تتوحد فى شكل جهاز بالنظر إلى طبيعة الطبقة التى تشكل ذاتها فى ومن خلال توسطها لعدد من الانساق الفرعية، يأتى على رأسها النسق التعليمى (من المدرسة وحتى الجامعة) والجهاز الثقافى (بما فيه من المتاحف والمكتبات... الخ) ونظم المعلومات والمعارف وبيئة الحياة اليومية، وتخطيط المدن، ناهيك عن الوزن الخاص للأجهزة التى ربما تكون موروثه من أنماط انتاجية سابقة (مثل الكنيسة ومثقفها) (٧٩).

ويؤكد جرامشى على أنه لا يمكن ممارسة الهيمنة الثقافية والسياسية دونما تقديم تضحيات فى المجال الاقتصادى، فلا بد من أن تراعى الجماعة الاجتماعية الأساسية الابعاد والميول والنزعات الاقتصادية والحاجات الأساسية لمن سوف تمارس عليهم الهيمنة، وفى مقابل ذلك لا

يمكن التركيز على الحاجات والأبعاد الاقتصادية مع إغفال الأبعاد الجوهرية الأخرى أى الثقافية والايديولوجية بوجه عام^(٨٠).

ولم يفت جرامشى التأكيد على أهمية ممارسة الطبقة للإصلاح الفكرى والأخلاقي للجماهير، وتسعى دائماً إلى تعديل الحس الجماهيرى العام *comman sense*، انه عليها ان تحارب أيضاً على الصعيد الفلسفى أو الجبهة الفلسفية^(٨١).

ويولى جرامشى أهمية كبرى إلى الايديولوجيا بوصفها ميدان المعركة *Battle Field* من أجل تحقيق الهيمنة والتي من خلالها يكتسب الأفراد وعيهم ليس بطريقة فردية وإنما من خلال فضاء ايديولوجى يشهد تصارع ايديولوجيتين مهممتين تتصارعان معاً - فالايديولوجيا ذات أسس مادية، وتلعب دوراً مهماً فى تنظيم العمل والفعل الجماهيرى بوصفها تعبر عن الحس المشترك وتعكس تصورات واحدة للعالم مثلما تراها الكتلة التاريخية المعينة، تلك التى يسميها جرامشى (الايديولوجية العضوية) *Organic Ideology*، كما أن هذه الايديولوجيا تشكل الأساس المعرفى للأنشطة الفردية والجمعية التى من خلالها يكتسب الأفراد وعيهم^(٨٢).

ومن ثم فإن البعد الايديولوجى يلعب دوراً محورياً فى عملية الهيمنة، فهى فى معناها الاقتصادى السياسى تظل ناقصة ولكن فى معناها الايديولوجى تتضمن تخليق مركب فعال متعال *High synthesis*، تنصهر فيه كل عناصر الإرادة العامة التى تعتمد فى تكوينها على الوحدة الايديولوجية "اللحمة الاجتماعية" أو "الاسمنت الاجتماعى" *social cement* الذى يربط قطاعات المجتمع ببعضها البعض، فهذا هو المفتاح الرئيسى لتكوين الوحدة الاجتماعية الوطنية غير القابلة للتحلل^(٨٣).

وهنا يقع عبء كبير على المثقفين الذين يقودون عملية الإصلاح الفكرى والأخلاقي وتعميم الايديولوجيات العضوية، وهم لن يتمكنوا فى بداية الأمر من الاجتثاث الكلى والجدرى للصيغة الايديولوجية السابقة والمهيمنة والاثيان بأخرى جديدة تحل محلها تماماً، وإنما هى عملية تحول وتمفصل تدريجى تقوم على خلق نسق ايديولوجى من نمط خاص يحتوى على تداخل وتشابك العناصر الايديولوجية الخاصة بالجماعات الاجتماعية الأخرى الخاضعة والمتحالفة، وذلك وفقاً للاقواز النسبية لهذه العناصر، فالصراع الايديولوجى وما يتضمنه من نضال ثقافى لا يكون من أجل هدم النسق وإنما من أجل تفكيكه وتحلله إلى عناصر الايديولوجية الأساسية - المعطاة والموجودة - ثم إعادة تركيبه وبث العناصر الجديدة التى تعبر عن جماع الموقف العام الجديد، وهنا يلعب الحزب، وهو الأمير الجديد *modern prince* الذى يتصدى للإصلاح الفكرى والأخلاقي للجماهير، دوراً مهماً، خالقاً بذلك نوعاً من الإرادة الجمعية العامة^(٨٤).

ومن هنا اقترح جرامشى محورين أساسيين لدراسة الحزب السياسى الحديث، الأول، عند تكوين ما إسماه بالإرادة الجمعية والتي هى موضوع القيادة السياسية، والثانى عند دراسة الإصلاح الأخلاقى والثقافى والذى هو موضوع القيادة الثقافية، وبما أن الطبقة العاملة كانت هى بيت القصيد بالنسبة للتنظير الجرامشى، فالهدف الاساسى الذى سعى إليه جرامشى هو رسم معالم الطريق لها إلى السلطة سواء بفضح أساليب ومساوئ وتناقضات الطبقة البرجوازية والرأسمالية، أو بتعيين معالم الاستراتيجية الثورية (حرب المواقع) للتحويل إلى المجتمع الاشتراكى.

ففى البداية أكد جرامشى أن الرأسمالية تواجه بأزمة عضوية حادة *the organic crisis of capitalism* حيث تضعف قدرتها على مواجهة المشكلات الزمنية وفى الوقت نفسه تواجه اشكالية عدم انهيارها وسقوطها، نظراً لقدرتها على توير المجتمع وإعادة إنتاج أشكال الانتاج وأنماط العلاقات الاجتماعية التى من شأنها أن تؤبد *perpetuate* حكمها وهيمنتها الاجتماعية، وهنا فقد وجب على الطبقة العاملة اغتنام هذه الفرصة حيث تقديم نمط مختلف من الحلول لمشاكل الرأسمالية وتجميع كافة الطبقات والفئات الأخرى الخاضعة^(٨٥).

ويؤكد جرامشى كذلك أنه بمرور الزمن - سوف تواجه البرجوازية بمحدود توضع على نطاقات ممارساتها للهيمنة الاجتماعية واستغلالها الطبقي، فمصالحها الطبقيّة - عند مستوى معين - سوف تصطدم بمصالح الطبقات الاجتماعية الأخرى، وهنا تبدأ آثار الانهاك والاندثار على وظيفة الهيمنة وتبدأ كتلتها التاريخية فى التحلل، ومن ثم تظهر الطبقة العاملة بوصفها المناط بها تقييد والغاء كافة القيود وأنماط القهر والاستغلال والقادرة بنجاح على إحلال هيمنة ممتدة مضادة لتلك الخاصة بالبرجوازية^(٨٦).

ويؤكد جرامشى أنه لا يكفى وجود تنظيمات الطبقة العاملة بذاتها داخل منظمات الدولة ومؤسساتها، بوصفه ظرفاً كافياً لفعالية هذه التنظيمات فى إحداث الهيمنة السياسية والأخلاقية والايديولوجية، كما أنه يجب على الطبقة العاملة الا تحصر نفسها فى إطار ضيق من الاعتراض والتذمر على الهيمنة البرجوازية، بل يجب أن تكون طبقة وطنية *national class* بمعنى أن تسعى دائماً إلى تجاوز مصالحها الخاصة وأطماعها الطبقيّة، بل وتسعى إلى تمثيل جماع المصالح والارادات الوطنية العامة لكافة الجماعات الاجتماعية، فهذا هو المعيار الأساسى الذى يمكن من خلاله بناء وتأسيس كتلة تاريخية جديدة وبديلة، ومن ثم فإن عليها فى البداية ان تسعى إلى تفكيك *disintegration* القواعد والأسس التاريخية للهيمنة البرجوازية، بتفكيك كتلتها التاريخية بالوسائل التى تمكنت بها البرجوازية من خلق التوجيه والتعبير الفكرى والثقافى، فهذا هو

الطرف الوحيد الذى ستمكن فيه الطبقة العاملة من خلق نسق ايدىولوجى جديد ومتشابك، سوف يعمل بوصفه "الأسمنت" أو "اللحمة" التى تربط بنيان الكتلة التاريخية التى تمارس فيها الهيمنة وتقوم البروليتاريا بدور القوة القائدة^(٨٧).

إن هذه العملية من التفكيك وإعادة التركيب تشكل ما أسماه جرامشى "بحرب المواقع" war of positions الشهيرة التى اقتنع بها جرامشى . بوصفها أفضل الاستراتيجيات الثورية المنتهجة للأقطار التى تمكنت فيها الطبقة البرجوازية من تأسيس وفرض هيمنتها بشدة وصلابة بسبب نمو وتطور المجتمع المدنى.

(٢) حرب المواقع war of positions

يمكن اعتبار حرب المواقع بمثابة المفهوم المحورى الثانى فى الترسانة المفاهيمية الجرامشية، ومن الصعوبة بمكان الالمام الكافى بأبعاد مفهوم الهيمنة عند جرامشى ما لم يؤخذ فى الحسبان مفهوم "حرب المواقع"، فهى بالنسبة لجرامشى "عملية الصراع الايدىولوجى التى تسعى من خلالها طبقتان اجتماعيتان أساسيتان إلى تكييف العناصر الايدىولوجية غير الطبقيّة من أجل ضمها واحتوائها داخل النسق الايدىولوجى الخاص بكل منهما والذين يسعىان من خلاله إلى ممارسة الهيمنة الثقافية"^(٨٨).

ويؤكد جرامشى أنه فى ظل سيادة نمط الدولة الممتدة Expanded التى سادت بعد الحرب العالمية الأولى لا يمكن بحال من الأحوال انتهاج استراتيجية (حرب الحركة war of Movemen، فبعد الحرب عانت الرأسمالية حالة من الأزمات والتقلبات وضعف الاستقرار، وفضلاً عن ذلك، فإن انتهاج استراتيجية للتغيير السياسى والاجتماعى لابد وأن تنفق مبدئياً - من الناحية النظرية على الأقل - مع الظرفية الكلية التى تمر بها البنية الاجتماعية المعنية^(٨٩). لقد ذهب جرامشى إلى أن الدولة فى المجتمعات الغربية الرأسمالية سوف تجد نفسها مضطرة إلى الدخول فى حرب المواقع، حيث إن حرب الحركة يتم اختزالها - وليس الغاؤها - إلى مجرد جولة تكتيكية فى إطار استراتيجية كلية لحرب المواقع .

إن حرب الحركة (war of Manoeuvre) بالنسبة لجرامشى هى الاستراتيجية الوحيدة التى كانت ملائمة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى الشرق (١٩١٧)، فإن حرب المواقع تصبح الاستراتيجية الأكثر ملائمة للغرب، ومن ثم فإنه فى ظل الظروف الجديدة التى طرأت على الدولة والمجتمع المدنى على السواء أظهروا تنظيمات جماهيرية واسعة، وبناء علاقات تنظيمية داخلية وخارجية معقدة للدولة ومؤسساتها، والتحول من مفهوم الثورة الدائمة

permanent R. إلى الهيمنة المدنية. civic H.، ووجود البناءات الديمقراطية الواسعة، ومنظمات المجتمع المدني المعقدة والقوية والمتشابكة؛ التي تشكل القلاع والحصون والخنادق والتاريس - والتي تحمي الدولة من عثراتها وأزماتها الكارثية - في إطار حرب المواقع، وانتظام الطبقة العاملة في ظل الاتحادات تجارية واحزاب سياسية وتمثل هذه الأحزاب في البرلمان بغض النظر عن طبيعة هذه المشاركة...الخ يصبح ضرورياً أن يتم التحول من انتهاج حرب الحركة إلى حرب المواقع^(٩٠).

ورغم أن حرب المواقع هي مجرد مرحلة في عملية الصراع برمتها، إلا أنها تشكل مرحلة حاسمة للغاية تستطيع الطبقة العاملة من خلالها ومن خلال كتلتها التاريخية الجديدة ترسيخ وتدعيم ذاتها cements itself، وهذا ما يؤكد جرامشى بقوله إنه "في المجال السياسى ما أن تُحسم حرب المواقع بنجاح، فإن المجال السياسى برمته يكون قد تم حسمه"، حيث ستصبح فقط مسألة وقت a question of time، وذلك قبيل بدء القوى الاجتماعية للأعمال العسكرية للتحول نحو الكتلة الاشتراكية، وبمجرد أن تصحو كل القوى الشعبية صحتها rally، وتسير في الطريق إلى الاشتراكية، وذلك أيضاً قبيل أن تجد البرجوازية نفسها وهي معزولة^(٩١).

ولعل هذا ما أكد عليه جرامشى بقوله أنه في مجال السياسة تعتبر حرب المواقع هي في ذاتها فكرة الهيمنة وكلاهما معا يتم ممارسته قبل ممارسة القوة، فالغزو عن طريق الهيمنة يسبق الغزو عن طريق القوة The conquest of hegemony before the conquest of power^(٩٢) كما يؤكد جرامشى أيضاً أنه إذا كان علينا فهم الثورة الاشتراكية ليست بوصفها قاصرة على البروليتاريا دون غيرها، وإنما هي عملية تحول سياسى وايدولوجى شامل تكون للطبقة العاملة فيها الدور القيادى، فإنه ينبغي علينا أيضاً أن نعى حرب المواقع بوصفها صراعاً من أجل الهيمنة على قطاعات المجتمع غير الرأسمالية، وهذا ما يفسره اصرار جرامشى على اصفاء الطابع الوطنى للصراع.

(٣) الثورة السلبية Passive Revolution

يعتبر هذا المفهوم من المفاهيم التي لم يولها جرامشى العناية والاهتمام الكافيين ولذا فهو في حاجة دائمة إلى التطوير والإثراء^(٩٣).

والثورة السلبية هي الاستراتيجية المثلى للطبقة البراجوزية في ممارسة هيمنتها حيث تعتمد هذه الاستراتيجية على تقييد القوى الاجتماعية الأخرى في المجتمع، أنها - أى الثورة السلبية - نمط من الانتقال من شكل انتاجى إلى شكل انتاجى آخر، بدون ثورة وبدون مشاركة جماهيرية، لقد مكن هذا المفهوم جرامشى من اقامة علاقة ليست حتمية بين الأزمات والثورات، ومن ثم

تجنب تفسير التطور التاريخي والانتقال من نمط انتاجى لآخر بالاعتماد فقط على تطور القوى الإنتاجية^(٩٤).

إن جرامشى، وهو بصدد رسمه للاستراتيجيات الملائمة للطبقة العاملة، لتحقيق عملية الانتقال إلى الاشتراكية، قد ميز بين نمطين أساسيين من الاستراتيجيات أولاهما وتشكل ما أطلق عليه "جرامشى" الانتقالية transformism، كتلك التى مكنت حزب المحدثين الايطالى خلال فترة الاصلاح والتوحيد من إحكام وضبط هيمنته على القوى الاجتماعية المتصارعة من أجل التوحيد، وقامت هذه الاستراتيجية على الادماج والاستيعاب التدريجى والمستمر فى ذات الوقت لهذه القوى من خلال آليات متفاوتة المصدر والفاعلية، وكان هذا بمثابة نمطاً خادعاً ومضللاً للهيمنة، كما أن حالة الاجماع والوفاق التى صدرت عن هذه الجماعات الخاضعة كان بمثابة إجماعاً سلبياً Passive consensus.

ومن هنا فقد كانت العملية التى تستخدم فيها القوة وتحجب القيادة عن الطبقات المتحالفة والمعارضة، ويتم حرمانها من آداتها السياسية الخاصة وتوضع العوائق أمامها وهى بصدد تأسيس طبقات مستقلة، تطلق عليها "الثورة السلبية"، حيث يتم استدماج الجماهير الشعبية من خلال نسق من الاحتواء والتحييد فى الوقت ذاته لأهدافهم ومصالحهم واعاقتهم عن ممارسة هيمنة مضادة، وثانيهما ما أسماه جرامشى بالهيمنة الناجحة، حيث خلق حالة من الاجماع الإيجابى والنشط وظهور الارادة الشعبية الوطنية.

ويذهب جرامشى إلى أن عملية توحيد الدولة الايطالية كانت على غرار النمط الأول فى حين كانت الثورة الفرنسية تجسد النمط الثانى، فتوحيد ايطاليا كان ثورة بلا ثورة Revolution without revolution أى ثورة سلبية. لقد استخدم جرامشى مفهوم الثورة السلبية للإشارة إلى غياب الدور اليعاقبى فى عملية التوحيد الايطالى، بمعنى آخر، غياب أى تحالف حقيقى بين المدينة والقرية، بين البرجوازيين والفلاحين، بين الطبقة الشمالية الحاكمة وجماهير الفلاحين الغفيرة فى الجنوب، إن هذا الغياب يبلور ما قرره جرامشى بأن الدولة الايطالية فى تاريخها لم تعرف ثورة برجوازية كلاسيكية بمفهوم إنجلترا^(٩٥).

وعند المستوى الاقتصادى فإن الثورة السلبية، تكشف عن عجز البرجوازية الايطالية عن تنفيذ ثورة اقتصادية ذات طابع عقلانى، وتظل الثورة ثورة سلبية إن لم يتم تثوير البناءات الفوقية وتأسيس دولة جديدة وجهاز جديد للهيمنة، وكان مثاله المفضل الثورة الفرنسية، فقرر أن اليعاقبة لم يقفوا مكتفين بجعل البرجوازيين طبقة مهيمنة - حيث عنصر ووظيفة القوة - بل أنهم ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك فخلقوا الدولة البرجوازية وجعلوا البرجوازيين هم القادة

والمهيمنين على الأمة الفرنسية، بعبارة أخرى فأنهم اعطوا الطبقة أساساً ثابتاً ودائماً خلقت وديمومة وحدة قوية للأمة، ذلك فى حين أنه فى إطار المجتمع الايطالى تغلبت وظيفة القهر على وظيفة تنظيم الاقناع والرضا، من قبل الطبقة المسيطرة، للقطاعات الواسعة للجماهير، فالقيادة السياسية أصبحت هى المظهر الأول للسيطرة إلى الحد الذى وصل إلى إقصاء الطبقات المعارضة والإقلال التام من دورها وفعاليتها^(٩٦).

ومن ثم ففى الوقت الذى ينكر فيه جرامشى ملائمة الثورة السلبية للطبقة العاملة فى مهامها الكفاحية والثورية، فإنه يؤكد - مرة أخرى - على أهمية حرب المواقع وممارسة الهيمنة السياسية والثقافية والاخلاقية، ومحاولة تأليف الكل الاجتماعى الواحد وتوحيده حول سياسات بديلة ومشروع بديل للمشروع السياسى والاجتماعى البرجوازى القائم، وذلك من أجل التغلب على التناقضات الاجتماعية والمشكلات المزمدة .

محمل القول إن جرامشى كان مهموماً بظروف الطبقة العاملة ووضعها فى إطار المجتمع الرأسمالى الحديث، ومن هنا سعى إلى كشف فضائح الرأسمالية وتبيان تناقضاتها الداخلية ورسم معالم الطريق الثورى للبروليتاريا إلى تحقيق المجتمع الاشتراكى المنظم، فكانت استراتيجية الهيمنة الايديولوجية من خلال حرب المواقع التى تختلف جذرياً عن حرب الحركة والثورة السلبية.

كان على الطبقة العاملة إذن، وفقاً للتصور الجرامشى، أن تستثمر منظمات المجتمع المدنى، بوصفها جهاز الهيمنة الايديولوجية Ideological apparatus of Hegemony فى شن حرب ضد هيمنة الطبقة البرجوازية بخلق ثقافة مضادة وهيمنة مضادة counter Hegemony لتلك التابعة للبرجوازية، كما كان عليها أن تنصدى للإصلاح الفكرى والاخلاقى للجماهير الشعبية وتتغلغل فى طرائق وأساليب حياتها اليومية، ثم تقفز بعد ذلك إلى الأجهزة الخاصة بالسيطرة والقمع والسلطة السياسية، فهى بذلك تكون قد وضعت الطبقة الحاكمة فى أزمة عضوية مركبة، حيث تقترن الأزمة الاقتصادية بأزمة أخلاقية وسياسية وثقافية، وهو فى ذلك يقول : "والمعيار الآتى الذى ينبغى أن تستند إليه دراستنا هو أن سيادة أى جماعة اجتماعية تتجلى فى صورتين : سيطرة domination، وهيمنة Hegemony، أو قيادة فكرية وأخلاقية ، فهى تسيطر على الجماعات الاجتماعية المعادية لها، والتى تميل إلى تصفيتها أو اخضاعها - ولو بالقوة المسلحة - إن اقتضى الأمر، وتقود الجماعات الصديقة لها والمتحالفة معها، وينبغى أن تكون قد مارست الهيمنة قبل أن تظفر بسلطة الحكم فهذا فى الحقيقة أحد الشروط الرئيسية لكسب السلطة، ثم تصبح بعد ذلك جماعة مهيمنة عندما تمارس السلطة ولكن عليها أن تستمر فى القيادة (الهيمنة) حتى وإن كانت تقبض على زمام السلطة.

وما ينبغي الإشارة إليه، فى هذا الإطار، أن جرامشى بمقولاته، قد أغرى غير الماركسيين، والذين استفادوا إلى حد كبير بطروحاته النظرية، فى توجيه استراتيجيتهم فى العمل السياسى والاجتماعى والثقافى فى سياق مجتمعاتهم. بالفعل لقد كانت قراءة بعض جماعات الإسلام السياسى لجرامشى، قراءة متعمقة، ولها وسائلها الايديولوجية والسياسية. ونحن نحاول من خلال دراستنا الراهنة تفكيك قراءة هذه الفصائل الإسلامية للفكر الجرامشى.

وترتيباً على ذلك فإننا نؤسس بعض الافتراضات - محض افتراضات - الاساسية والتي ربما تمكننا من فهم واستجلاء معالم استراتيجيات الجماعات الإسلامية السياسية، بأنماطها المختلفة، فى التغلغل الفكرى والايديولوجى، وممارسة بناء النفوذ السياسى داخل منظمات المجتمع المدنى، ومن خلالها. وذلك فى ضوء امكانية الاستفادة من المقولات والطروحات النظرية التى تتضمنها الاستراتيجية النظرية الجرامشية.

أولاً: تعتبر الجماعات السياسية الإسلامية جماعات اجتماعية ساعية إلى تحقيق السلطة السياسية فى المجتمع المصرى، ومن ثم، ووفقاً لجرامشى، فإن عليها، قبل أن تظفر بسلطة الحكم، أن تمارس وظائف الهيمنة الايديولوجية، أى التحكم فى العديد من الآليات والأدوات التى يأتى على رأسها النسق التعليمى (من المدرسة وحتى الجامعة)، ونظم المعلومات والمعارف وبيئة الحياة اليومية، وكافة التجمعات الجماهيرية والمساجد، ومنظمات المجتمع المدنى كالحزب السياسية والنقابات، والجمعيات الاجتماعية والثقافية.. الخ، حيث لا بد من اختراق بناءاتها المعقدة. وعن طريق هذه العملية تستطيع الجماعات الإسلامية الأصولية نشر أفكارها ومركباتها الايديولوجية، وخلق ثقافة مضادة وهيمنة مضادة لتلك الخاصة بالدولة. يكون ذلك شرطاً أساسياً على الجماعات الاجتماعية - الأصولية - لإنجازه، قبل سعيها للسيطرة على السلطة السيادية.

ثانياً: ومن أجل ذلك، وفى سبيل تأسيس الهيمنة الايديولوجية، تحاول بعض - الجماعات الإسلامية - فرض نظام اجتماعى وسياسى يتسده، ويهيمن عليه نمط وأسلوب معين للحياة والتفكير، يستند على ويُسَتمد من رؤاها وتفسيراتها الدينية والايديولوجية الخاصة، ومن ثم ينتشر مفهوم واحد للحقيقة، وتصورات واحدة للعالم، فى فضاءات المجتمع، وفى كل مظاهره المؤسسية والخاصة، مشكلاً بذلك نسقاً من الأخلاقيات والسمات والأذواق والعادات والمبادئ والعلاقات التى تصطبغ بالصبغة الدينية الإسلامية الأصولية.

ثالثاً: نحاول بعض الجماعات الإسلامية تأسيس وفرض نسق للضبط الاجتماعى والتوجيه السياسى فى المجتمع المصرى، بالاستناد إلى المعايير الاجتماعية المحددة المستمدة من رؤاها وتفسيراتها الدينية والايديولوجية الخاصة، وكذا بالاعتماد على آليات عملية للمذهبة الفكرية Indoctrination والتنشئة السياسية والايديولوجية. نسق للضبط الاجتماعى يُفرض ويطبق فى سياق المرحلة الاجتماعية والتاريخية الراهنة.

رابعاً: تسعى كذلك بعض هذه الجماعات إلى خلق تحالف والتحام، وتأسيس "تمفصل" وتشابك، بين أهدافها واهتماماتها ومصالحها الخاصة من ناحية، والاهداف والاهتمامات والمصالح الاجتماعية العامة لأفراد المجتمع المصرى من ناحية ثانية، تحاول أن تتخلى - أو تتظاهر نظرياً على الأقل بذلك - عن مصالحها وأهدافها الخاصة والضيقة، فتسعى لربط نفسها بصورة مباشرة باهتمامات ومصالح الافراد، فتعرض نفسها عليهم، فى اسلوب بسيط، تقيم حلولاً جريئة لمشكلاتهم الحياتية اليومية الطاحنة، تلبى حاجاتهم الأساسية، فتقدم لهم الخدمات الصحية والعلاجية، والغذائية، والتربوية، بالجان أو بأسعار زهيدة للغاية، بعيدة عن التراتيب البيروقراطية الحكومية، كما تقدم المساعدات المالية والملابس للفقراء والمعوزين، من خلال شبكة واسعة من المستشفيات والمستوصفات المستقلة والملحقة بالمساجد الأهلية والزوايا والمدارس الإسلامية ... إلخ، وتوظيف قطاع عريض من النشطاء المؤهلين ، فى أنحاء المجتمع المصرى، ريفه وحضره على السواء.

خامساً: وعلى المستوى التنظيمى، والمؤسسى، تحاول بعض الجماعات الإسلامية ، تجاوز الأطر الضيقة لتنظيماتها، ومؤسساتها - إن وجدت كالأحزاب التى تتحالف معها أو النقابات التى تنشط بداخلها، أو الجمعيات الأهلية التى تعمل من خلالها أو المساجد الأهلية التى تسيطر عليها أو مراكز صناعة الفكر التى تؤسسها... إلخ - فتسعى للتعاون مع الجماعات والتنظيمات السياسية الأخرى المعارضة للنظام القائم ، خاصة تلك التى تقف معها على أرضية ايديولوجية متقاربة، كما تسعى إلى استقطاب بعض كبار المثقفين السياسيين المعارضين أو العاملين فى أجهزة ومؤسسات الدولة ، فوجودهم له تأثير كبير فى الجماهير الشعبية بوصفهم من وسطاء الاقناع السياسى والايديولوجى للحركة، وكذا المتعاملين مع الجمهور.

سادساً: نحاول كذلك بعض الجماعات الإسلامية ممارسة دور اصلاحي أخلاقي وثقافي للأفراد فى المجتمع وذلك من خلال استخدام مكونات المرجعية الدينية الإسلامية فى

تقييم الانماط السلوكية السائدة، وأنساق العادات والتقاليد والأعراف والقيم المهيمنة، فتحاول توضيح موقف الإسلام منها، كالعلاقات الاجتماعية الأسرية، والعلاقات الجنسية خارج نطاق الأسرة، وآداب الطعام والمشرّب والزى والزواج، وطرق التخاطب والتحية والسلام، والتعامل، ومحددات خروج المرأة للعمل... الخ، وهى من خلال ذلك تسعى لطرح "نموذجها المعيارى" الضابط والحاكم لهذه السلوكيات، ذلك النموذج الذى يستند إلى الايديولوجية الدينية الأصولية، ثم تحاول بعد ذلك تعميم هذا النموذج بوصفه مثلاً يجب على أفراد المجتمع احتذائه.

سابعاً: وفقاً لمعنى الهيمنة فى التصور الجرامشى ، تسعى بعض جماعات الإسلام السياسى، بممارساتها السابقة، لخلق ارادة شعبية وطنية جماعية عامة، وتجعل من نفسها جماعة اجتماعية وطنية وشعبية وأن تؤسس نسقاً ايديولوجياً - أو صيغة ايديولوجية وسيطة تتخلل طبقات المجتمع وشرائحه المختلفة - يمثل نسجاً تلتف حوله كافة العناصر الوطنية ، بوصف أن هذه الجماعة هى الممثل الحقيقى لجماع المصالح والأهداف الوطنية العامة.

ثامناً: وأخيراً، فإن دراستنا الراهنة - تفترض كذلك - أن الجماعات الإسلامية إن فعلت ذلك (القيام بالأدوار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والاخلاقية السابق الاشارة إليها) فإنها تضع النظام القائم فى أزمة عضوية مركبة، حيث تقترن أزمته الاقتصادية والسياسية، بأزمة اخلاقية، ومن ثم تسعى هذه الجماعات إلى تفكيك Disintegration القواعد والاسس التاريخية للهيمنة الثقافية والسيطرة السياسية للنظام القائم، وخلق هيمنة ثقافية مضادة وبديلة، تفتح الطريق أمامها لممارسة وظائف القيادة السياسية أى ممارسة الحكم.

كما تفترض الدراسة امكانية الاستفادة من مفهوم جرامشى عن الثورة السلبية، من زاوية أن سعى النظام السياسى المصرى لطرح العديد من السياسات والبرامج الاقتصادية والسياسية والتشريعية بمعزل عن القوى والتيارات السياسية التى يروج بها المجتمع المصرى، دونما مشاركة شعبية حقيقية من الجماهير التى تعيش فى المجتمع، وتحمل جميعاً جزءاً من تكلفة هذه السياسات والبرامج ونتائجها، إنما يجسد نموذجاً لما كان يقصده جرامشى، بالثورة السلبية فى المجتمع.

من حيث الانتقال من حالة إلى حالة، ومن شكل انتاجي لآخر، وتركيبية اجتماعية لأخرى، دونما مشاركة جماهيرية فعالة، بل عن طريق اعمال آليات الاحتواء والتحييد والاستيعاب،

وسلب الاتجاهات والقوى المعارضة ادواتها وآلياتها فى المعارضة السياسية، وسد منافذ وقنوات المشاركة أمامها. أى الوصول إلى حالة اسمها جرائمشى بالاجماع السلبي passive consensus.

ثانياً : حشد وتجميع المصالح Interest Articulation

بالإضافة لما سبق ، فمن الممكن الافادة، من مفهوم حشد المصالح وتجميعها Interest Articulation، الذى طوره كل من جابريل الموند Gabriel A. Almond و بنغام بويل G. Bingham Powell، فى تعيين وتفسير الاساليب والقنوات التى تسلكها، أو تعتمد عليها بعض جماعات الإسلام السياسى، فى طرح قضاياها ومشكلاتها الاجتماعية والسياسية، والتعبير عن أفكارها، والتغلغل داخل مؤسسات المجتمع المدنى، ومؤسسات النظام السياسى القائم، على السواء، وذلك من أجل تحقيق أهدافها المرحلية والنهائية.

فقد طور بويل Powell، والموند Almond، مفهومهما عن حشد المصالح، بوصفها تلك العملية التى تجمع الأفراد والجماعات المختلفة، فى المجتمع، بها مصالحهم ويحشدونها أو يفرضوها على صناع القرار السياسى. وأن هذه العملية تتخذ أنماطاً متعددة، كما أنها تتم فى ظل أنساق، وبناءات سياسية متنوعة Various political structures كما يرى بويل والموند أن عملية حشد المصالح وتجميعها عملية بالغة الخطورة والأهمية، لأنها تعين الحدود بين المجتمع والنسق السياسى القائم Political system فحينما لاتستطيع جماعة اجتماعية أو سياسية ما ان تجتد القنوات المتاحة للتعبير عن مصالحها واهتماماتها مفتوحة، فإنه من المحتمل أن تظل هذه الاهتمامات والمصالح غير مشبعة، ومن ثم فإن حالة ووضعية عدم الاشباع هذه والاحباطات الناتجة عنها قد تترجم إلى أعمال عنف أو ربما تحتاج إلى قمع وكبت لها من قبل السلطات أو الصفوات السياسية القائمة. ومن خلال عملية حشد المصالح وتجميعها، سواء أتت من طرف الجماهير الشعبية أو من قبل الصفوات، فإن الصراعات الكامنة فى بنية الثقافة وفى البناء الاجتماعى غالباً ما تصبح ظاهرة جليلة، ومن ثم فإن أسلوب التعبير عن هذه المصالح إما أنه يسعى إلى تعميق هذه الصراعات والتوترات أو يسعى إلى تخفيف وتلطيف حداثها.

وعندما يسعى كل من الموند وبويل لتحديد الأشكال أو النماذج أو البناءات التى من خلالها يقوم الأفراد أو الجماعات المختلفة بحشد وتجميع مصالحهم Interest Articulation structures، فإنهما يؤكدان أن هناك تشكيلة واسعة من البناءات التى يمكن من خلالها حشد المصالح، وهى تتراوح بين الحركات غير المنظمة التى يقوم بها عامة الشعب من "الدهماء والرعاع" Undisciplined Mob ، حتى تصل إلى مؤتمرات رجال الأعمال. ورغم أن هذين العالمين قدما معيارين أساسيين يمكن من خلالهما تصنيف هذه البناءات.

المعيار الأول وهو نمط الجماعة التى تقوم بحشد المصالح، والثانى هو نمط وطبيعة القنوات المتاحة والتى من خلالها يتم مرور الرسالة Message (حشد المصالح)، وأنه وفقاً لذلك يمكن الحديث عن الجماعات المنظمة والمتراصة Associational groups، والتى غالباً ما تلجأ إلى تجميع مصالحها من خلال القنوات الشرعية والقانونية المتاحة، ثم الجماعات العرقية أو القروية أو جماعات اللغة وهى التى تستخدم الأساليب والقنوات غير القانونية وغير الرسمية، والخفية، فى التعبير عن مصالحها، ورغم ذلك كله فإن بويل والموند أكدا أن واقع الأمر يشهد أن الجماعات المؤسسية والمنظمة، كالاتحادات التجارية والنقابات، ربما تلجأ فى بعض الأحيان إلى تنظيم أعمال الشغب والإضرابات والمظاهرات، أى قد تنتفع بالقنوات غير المشروعة والخفية فى حشد مصالحها، وبنفس المنطق فإن الجماعات غير المؤسسية وغير المنظمة، كالجماعات السلافية والعرقية وجماعات اللغة والجماعات الدينية، من الممكن أن تسلك نفس المسالك التى تعتمد عليها الأحزاب السياسية من أجل حشد مصالحها.

ويؤكد الموند وبويل أنه رغم كون بعض الجماعات تسعى بحكم صفتها التنظيمية والتمثيلية إلى الاعتماد على قنوات معينة من أجل حشد مصالحها، إلا أن القاعدة العامة فى هذا السياق أن هذه الجماعات، مهما كانت صفتها فإنها تعتمد على أكثر القنوات المتاحة والموجودة، وكذا أكثرها تأثيراً واحتمالاً كى تدفع بالمطالب إلى دائرة اهتمام صناع القرار^(٩٧).

جماعات وبناءات حشد المصالح Interest Articulation structures

(أ) جماعات المصالح (Interest Groups)

وجماعات المصالح Interest G. هى عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين يرتبطون ببعضهم البعض بروابط معينة، بالنظر إلى اهتمام معين أو مميزات معينة ييغون تحقيقها لأنفسهم، وهم - أى الأفراد - على قدر عال من الوعى بطبيعة هذه الروابط.

ويذهب "الموند وبويل" إلى أن تشكيل جماعات مصالح، تعد إحدى الأشكال البنائية التى يعتمد عليها الأفراد والجماعات لحشد مصالحهم فى المجتمع. وهناك أنماط مختلفة لجماعات المصالح.

(ب) جماعات المصالح غير المنظمة (غير المترابطة) Non Associational Interest G.

وهى تلك الجماعات التى يعوزها التنظيم الدقيق، فلا تستند إلى إطار أو منهج منظم فى حشد مصالحها، كما أن الأهداف والمصالح التى تسعى إلى تجميعها وتحقيقها غالباً ما تكون غير ثابتة، وتتميز كذلك بعدم توافر عنصر الاستمرارية فى بنائها الداخلى، وفى معظم الأحوال تلجأ

إلى السلوكيات العنيفة، وأهم هذه الجماعات؛ الجماعات السلالية والعرقية والاقليمية Regional، وجماعات المكانة والجماعات الطبقية، غير أن هذه الجماعات قد أضحت الآن قليلة الانتشار والفاعلية أمام التعقيدات التي تتميز بها الحياة الاجتماعية المعاصرة وتحولها إلى أنماط أخرى من جماعات المصالح.

(ج) جماعات المصالح المؤسسية. Institutional Interest G.

وهي التي تتجسد في الأحزاب السياسية والجيش والبيروقراطيات والكنائس والهيئات التشريعية، وهي تنظيمات رسمية تتضمن أفراداً يؤدون وظائف مهنية معينة، وذات أهداف سياسية واجتماعية منظمة أكثر من كونها مجرد حشد للمصالح وهذه الجماعات إنما تعمل على حشد مصالحها وكذلك مصالح الآخرين في المجتمع، وهي جماعات تحتل مواقع قوية في المجتمع بسبب القوة التنظيمية التي تعتمد عليها، وحينما تكون الجماعات المؤسسية ذات دور واضح وبارز في المجتمع نجد على الطرف الآخر أن الجماعات غير المنظمة Non associational غالباً ما تكون محدودة الانتشار أو ضعيفة الفاعلية والتأثير .

(د) جماعات المصالح المنظمة (المترابطة). Associational Interest G.

وتتشكل بدورها من البناءات المتخصصة لحشد المصالح وتجميعها، كالاتحادات التجارية ومنظمات رجال الاعمال ورجال الصناعة والجماعات - النقابات - المهنية والجماعات الدينية والتنظيمات العرقية، ومن أهم مميزاتا تعبيرها الواضح عن مصالح جماعة محددة وتميزها كذلك بمجموعة من الأعضاء العاملين لكل الوقت Full time staff وبمنهاج منظم في تكوين وحشد المصالح والمطالب. هذا النمط من جماعات المصالح تساعد قدرته على تحريك الأعضاء وحشد طاقاتهم وجهودهم على رفع درجة وكفاءة وفعالية الجماعة^(٩٨).

ويؤكد "الموند وبويل" أنه كلما قلت أو ضعفت الفرص المتاحة أمام جماعات المصالح للتعبير عن مصالحها وتمثيلها في المجتمع بقدر كاف، فأنها تبدأ في التغلغل التلقائي أو المنظم في داخل النسق السياسى القائم، كما عادة ما تميل إلى توظيف الأساليب غير السلمية في التعبير عن مصالحها، كتنظيم أعمال الشغب والاعتيالات والاضرابات، وهنا يكون من الصعب التنبؤ بما سيحدث في المستقبل ومن الصعب السيطرة على هذه السلوكيات أو الطرق التي تحشد بها مصالحها وهنا يتميز النسق السياسى القائم بتكرار الحوادث وأعمال العنف وكذلك التوالد التلقائي والتكاثر المستمر لهذه الجماعات المنظمة وغير المنظمة.

(ب) بناءات حشد المصالح Interest Articulation Structures

قنوات ووسائل الحشد Channels and means of access

كذلك فقد تحدث بويل والموند عن القنوات والأساليب التي تلجأ إليها جماعات المصالح في حشد مصالحها والتعبير عنها أمام صنّاع القرار السياسى Channels and Means of access. ففي الوقت الذى تسعى فيه الجماعة لحشد مصالحها والتغلغل داخل بناء مؤسسات صناعة القرار السياسى، فإن عليها أن تبحث عن القنوات والأساليب التى من خلالها تستطيع بث أو حشد هذه المصالح. ولا بد أن تكون هذه القنوات ملائمة، وتسعى الجماعة إلى رفع درجة الإقناع بمعقولية وشرعية هذه المطالب وأنها تستحق الاعتبار، كذلك فأنها تسعى لتوضيح أمام صانع القرار، النتائج التى من الممكن أن تترتب على رفضه للمطالب، سواء على صعيد رد الفعل الاجتماعى العام أو رد فعل الجماعة ذاتها، أو من ناحية نتائج هذا الرفض على طبيعة الموقف السياسى القائم، بل وطبيعة المستقبل السياسى لصانع القرار. وتحدد النتيجة بالنظر إلى الاتجاه العام إزاء مدى شرعية وجود هذه الجماعات ثم شرعية مشاركتها فى الحياة السياسية والاجتماعية أو الشعور ازائها بالعداوة أو التعاطف والقبول^(٩٩) وأهم هذه القنوات هى :

أ/ العنف المادى والتظاهرات Physical Demonstration and Violence

وهى وسيلة لا تقتصر على جماعة مصلحة دون غيرها سواء كانت منظمة أو غير منظمة، مؤسسية أو غير مؤسسية، وإنما تستخدمها كل الجماعات بلا استثناء. وهى أكثر شيوعاً واستخداماً فى حالات عدم الاستجابة للمطالب بصورة سلمية، وهنا فالاحباط العميق الذى يتولد عن الفشل فى تحقيق المطالب من خلال القنوات السلمية الأخرى يؤدى إلى اعتماد هذه القناة لتحقيق مصالح الجماعة. وكذلك فإن العنف يستخدم حينما تزداد تلك الهوة بين توقعات الأفراد أعضاء الجماعة وبين ظروفهم وأوضاعهم القائمة، وكلما نجحت القنوات السلمية للتعبير فى استيعاب هذه الجماعة، وانفتاحها أمام اعضائها، كلما قل اللجوء للعنف المادى والتظاهر والعكس صحيح.

ب / قنوات الروابط الشخصية Personal Connections Channels

وهى تعتبر إحدى قنوات حشد المصالح السياسية والاجتماعية . وتأتى هذه الروابط والعلاقات من خلال استخدام وتوظيف بعض المؤسسات والروابط (الأسرة، المدرسة، الجيرة، الروابط القرابية والاجتماعية) وتنتشر هذه القنوات بوجه خاص بين الجماعات غير المنظمة وغير

المؤسسية، لكنها موجودة في كل الجماعات بلا استثناء وبدرجات متفاوتة، ويكون لهذه القنوات تأثيرات خاصة إذا ما تمت في ضوء علاقات الوجه للوجه.

ج/ تمثيل الصفوة Elite representation

وهنا تسعى بعض جماعات المصالح إلى وجود أو تمثيل مصالحها في إحدى مؤسسات صناعة القرار السياسى - مثل وجود رجال الأعمال في عضوية الحزب الحاكم والمجلس التشريعى - أو أن يكون للقيادات المهمة في النخبة السياسية التي تساهم في صناعة القرار، عضوية في جماعات المصالح، وهنا تضمن الأخيرة تمثيلاً وحشداً لمصالحها داخل بناءات صناعة القرار السياسى بصورة مستمرة . وتظهر هذه القنوات بصورة جلية في المجتمعات النامية حيث البنية الأساسية للنسق السياسى وجماعات المصالح المنظمة وغير المنظمة ونظام التعددية الحزبية الفعالة، قد تغيب إلى حد كبير ومن ثم تضعف القواعد الاجتماعية للنسق السياسى القائم.

د/ القنوات الرسمية المؤسسية

وهي قنوات كثيرة توجد بدورها في إطار الانساق السياسية الحديثة ومنها :
(١) وسائل الإعلام : رغم أنها تكون في بعض المجتمعات خاضعة لهيمنة الصفوات السياسية الحاكمة وضبط وتوجيه النسق السياسى القائم، وتكون في أحيان أخرى قاصرة فقط على بعض جماعات الضغط التي يفرضها النظام أو تسير في ركابه، إلا أنها تكون في بعض المجتمعات المتقدمة والتي تشهد انفتاحاً ديمقراطياً ، ذات أهمية كقناة لحشد المصالح السياسية لجماعات الضغط المختلفة.

(٢) الأحزاب السياسية: هناك عوامل كثيرة تزيد من فاعليتها كقناة لحشد المصالح، منها وضوح البنية الايديولوجية للحزب وتبلور وتميز البناء التنظيمى له وتميزه ببنية تراتبية - كالحزب الشيوعى -، هنا يكون الحزب أكثر احتمالاً لأن يسيطر على جماعات المصالح، التي تدور في إطاره، والحزب وإن كان لا يتبنى مصالحها السياسية والاجتماعية كلية، إلا أنها تمر من خلال قنواته ومؤسساته، أما الحزب ذو التنظيمات اللامركزية - مثلما الحال في الولايات المتحدة الأمريكية - سواء أكان داخل أو خارج المؤسسة التشريعية، فإنه من المحتمل أن يكون أقل قبولاً لهذه الجماعات ومطالبها.

(٣) وسائل وقنوات أخرى: ويضاف إلى ذلك فإن هناك المجالس والهيئات التشريعية والبيروقراطيات الحكومية ومجالس الوزراء والتي تعتبر من القنوات الشائعة لحشد المصالح

والتعبير عنها، حيث ممارسة جماعات المصالح لضغوط منظمة ومحددة تسعى من خلالها إلى الإعلان عن مصالحها وحشدتها أمام صنّاع القرار والرأى العام، وذلك من خلال دفعها لأن تُمثّل عضواً في هذه القنوات المختلفة، الأمر الذى يمكنها من الدفاع عن مصالحها، كذلك فإن ممارسة سبل الاتصال مع البيروقراطيات التى تتمتع بدرجة عالية من الاستقلال والتفويض السياسيين فى مستويات عديدة، تعتبر وسيلة مهمة من وسائل حشد المصالح^(١٠٠).

مراجع الفصل الأول

(١) كمثال لهذه الدراسات راجع :

- John Kean (ed.,): civil society and the state. New European perspectives, Frist published, verso, London, 1988.
- John H. Hall (ed.,) : civil society. Theory. History. Comparisons, polity press, UK, 1995.
- Michael Walzer: The Idea of civil society, A path to reconstruction, Dissent, Spring 1991, p.303.
- Yehudah Mirsky : Democratic poltic, Democratic culture, Orbis, vol. 37, No.4, Fall 1993, pp.567-580.

(٢) راجع :

- Jeffery C. Alexander : The fragility of progress : An interpretation of the turn tword meaning in Eisentadat's late work, Acta sociologica, No.94, 1992, pp.35-58.
- John A. Hall : After the fall: an analysis of post-communism,the British Journal of sology, vol.45, No.4, Dec. 1994, pp.525 -540.
- Paul Hirst: Associative Democray, Dissent, spring 1994, pp241-247.
- (3) Nicos Mauzlis : Modernity, Late development and civil society, (In): John Hall (ed.,).
- (4) Krish Kumar: civil socity: an inquiry into the usefulness of an Historcal term, the British Journal of sociology, vol. 44, No.3, sep. 1993, pp 373-392.
- (5) Paul Ghills : International civil society, International non-governmental organizations In the International system, ISSI, No 133, 1992, pp. 417-431.

(٦) بشأن تجارب المجر والصين وبولندا: راجع على سبيل المثال:

- John Hall (ed.,): civil society: theory, History, comparisons, op. cit.

(٧) وبشأن المجتمع المدني في إفريقيا : الاعتبارات النظرية والمنهجية والتجارب المختلفة راجع:

- John W. Harbeson, Donald Rothchild, Naomich Azam (eds): civil society and the state in Africa, Lynne Rienne publishers, Boulder, London, 1994.
- Gebru Mersha : The state and civil society in Africa with special reference to Ethiopia, A paper presented to a sympossiom on academic freedom of research and the social responsibility of the intellectual In Africal, 26-29 Nov, codesria, Kampala, Uoganda, 1990.

(٨) راجع:

- Jean Leca: Democratization in the Arab world, (In): G. Salama (ed.), : Democracy without Democrats? , The renewal of politics in the Muslim world, I.B. Touris publishers, London, New York, 1994.

وراجع كذلك:

- سعد الدين إبراهيم (تقديم): المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، التقارير: الأول والثاني والثالث والرابع، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة.
- الطاهر ليبب : هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، (في): مركز دراسات الوحدة العربية، المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، (ص ٣٦٨ وما بعدها).
- كريم أبو حلاوة: إشكاليات نشوء وتطور مفهوم المجتمع المدني في المجتمع العربي المعاصر، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد ٩١، أبريل ١٩٩٢، ص ص ٤٩-٦٥.

- (9) Alan Richard : Economic pressures for accountable governance in the Middle East and North Africa (In): August R. Norton (ed.), : civil society in the Middle East, vol.I, E.J. Brill, Kolen, New York, 1995 pp.55-78.

(١٠) راجع بعض المناقشات التي دارت بشأن ذلك:

- المجتمع المدني العربي : جذوره التاريخية وإشكالاته الراهنة ١٩٩٠، مجلة النهج، السنة الثامنة، العددان ٣٦-٣٥، ١٩٩١.

(*) راجع:

- سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل : المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة (مراجعة منهجية) (في): مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ٢٩٥ وما بعدها.
- منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث : إنشاء المجتمع الأهلي (مجموعة كتاب)، سلسلة كتاب الكلمة (٢)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

- (١١) محمد عابد الجابري: إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٧، يناير ١٩٩٣، ص ص ١٥٤.

- (١٢) راجع : سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط١، ١٩٨٣، ص ص ٣٢٧.

٣٣٦. وراجع كذلك أسامة الغزالي حرب: صحوة المجتمع المدني في مصر، الأهرام، ١٩٨٨/٤/٨

- (١٣) مصطفى كامل السيد: مفهوم المجتمع المدني والتحويلات العالمية ودراسات العلوم السياسية، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، أبريل ١٩٩٥.

- (١٤) عزت حجازي : المجتمع المدني : تجربة مصر، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد ٣٢، العدد ٣، سبتمبر ١٩٩٥، ص ص ١١٣-١٣٥، وكذلك السيد يسين : العنف وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، مداولات الملتقى الفكري الأول للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، دار المستقبل العربي، القاهرة ، ط١، ١٩٩٠، ص ص ١٨١-١٩١.

- Moheb Zaki : Civil socelty & Democratization In Egypt (1981-1994), The Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies, Cairo, 1994, esp. pp. 240-252.

(١٥) يمكن رصد أنماط لهذه الدراسات فى:

أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني المصرى. دراسة فى استراتيجية بناء النفوذ والتغلغل الفكرى، رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦.

- (16) Michael Collins Dunne : Fundamentalism In Egypt, Middle East Policy, vol.11, No.3, 1993, pp. 68-77.

(*) استطاع D. Hiro أيضاً رصد مجموعة مؤشرات دلت بها على تصاعد موجات المد الأصولى السياسى الإسلامى فى المجتمع المصرى، وقد ركز بصفة خاصة على زيادة (حالة التدين) الواضحة لدى ضباط الجيش المصرى، وقدم تفسيراً لذلك: دليب هيرو: الأصولية الإسلامية فى العصر الحديث، ترجمة عبد الحميد فهمى الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب (فرع الصحافة)، سلسلة تاريخ المصريين (١٠٧)، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٤٥٥.

- (17) Rudolph Peters : The political relevance of doctrine of Jihad In sadat's Egypt. National & International politics in the Middle East, No.34, 1986, pp. 252-271.

(١٨) انظر:

- Jonathan S. Paris : When to worry in the Middle East, Orbis, vol. 37, No.4, Fall 1993, pp. 553-563. Phillip Marfleet: Will Egypt Erupt?, The Middle East, Agust, 1986, pp.39-42. Carlo Rossella: The fundamtalist threat to Egypt, World Press Review, Nov. 1986, pp. 1-5.

(١٩) انظر:

- Nikkl R. Kiddie : Islamic Revival in the Middle East : A comparison of Iran and Egypt , London, croom Helen, 1985, pp. 285-267.- John L.E. Esposito : Islam and politics, Syracuse University Press, New York, 1984, pp.134-143.

- (20) R.H. Hrair Dekmegian : Anatomy of Islamic legitimacy, Crisis, Ethnic conflict, and search for Islamic alternatives, The Middle East Journal, vol. 34, winter 1980, pp. 1-11.

(٢١) ريتشارد هيرير دكمجيان: الأصولية فى العالم العربى، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٩، ص ص ٨٧-٩٣.

- (22) Uri M. Kupferschmidt : Reformist and Militant Islam in urban and rural Egypt, Middle East Studies, vol.23, oct. 1987, pp. 403-418.

- (23) Cassandra : The impending crisis in Egypt, Middle East Journal, vol.49, No.1, winter, 1995, pp. 9-11.

- (24) Robert Blanchi : Islam and Democracy in Egypt, Current History, Feb. 1989, pp. 11-13.

- (25) Kimberly Faust : Young women members of Islamic Revival Movement in Egypt, The Muslim world quarterly, vol.20, no.1-2, Jan-April, 1995.

(٢٦) راجع ، كمثال لهذه الدراسات :

- Alexander Flores : secularism, Integralism, and political Islam, Middle East Report, july-August, 1993, p.35.
- Roymond Willian Baker : Afraid for Islam, Egypt's, muslim centrists between pharoahs and fundamentalism, deadalus, vol. 120, no.3, summer 1991, pp.46, 48.
- Francis Cabrini Mullaney : The role of islam in the hegemonic strategy of Egypt's Military rulers (1952-1990), Harvard University, ph.D, Nov1992. (Dessertation abstracts).
- Oliver Roy : The failure of political Islam, translated by Carol Volk, I.B. Tauries publishers, London 1994, pp.77-79.
- Middle East International, No.445, (MEI) 5 March, 1993, p.9.

راجع كذلك تقرير

(27) Oliver Roy : The failure of political Islam, trans. Op. cit. Shalomo Avineri : The return of Islam, Dissent, Fall 1993, pp. 410-413.

(٢٨) حامد عبد الماجد قويسى (تأليف)، سيف عبد الفتاح اسماعيل (تقديم): الأنظمة العربية والحركة الإسلامية . مع إشارة لحالة مصر، مركز الاعلام العربى، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٣ وما بعدها.

(٢٩) صلاح عبد المتعال : الدور الحضارى للحركة الإسلامية المعاصرة، منبر الشرق، العدد الأول، المركز العربى الإسلامى للدراسات، القاهرة، مارس ١٩٩٢، ص ٢٤.

(٣٠) إبراهيم البيومى غانم، الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية، أمة برس للاعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١٣-١٥.

(٣١) عبدالله فهد النفيسى : مستقبل الصحوة الإسلامية : (فى) : مركز دراسات الوحدة العربية: الحركات الإسلامية فى الوطن العربى، منتدى العالم الثالث، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ص ٣٢٣-٣٢٤. وراجع كذلك : مصطفى الفيلاى : ص ٣٣٨، شكرى فيصل : ص ص ٣١٣-٣١٥.

(32) Khurshid Ahmed : The nature of Islamic resurgence, (In) : John H. Esposito (ed.), voices of resurgent Islam, University Press, New York, Oxford, 1983, p.220.

(٣٣) لرصد رؤى وتفسيرات متنوعة فى تعريف مفهوم وأنواع الأصولية، ثم الأصولية الإسلامية السياسية تحديداً: راجع ملف : قضايا فكرية: الأصوليات الإسلامية فى عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر ١٩٩٣، وخاصة أوراق محمود أمين العالم، مراد وهبة، حيدر ابراهيم، وطيبى تزيى. وراجع كذلك: روجيه غارودى: الأصوليات المعاصرة. أسبابها ومظاهرها، دار عام ألفين، باريس، ط١، ١٩٩٢، وخاصة ص ص ١١-١٤.

(٣٤) راجع مداخلات كل من محمد عمارة، وفريد عبد الكريم، وإبراهيم البيومى غانم فى الندوة التى عقدتها مجلة المستقبل العربى تحت عنوان "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. رؤية من خلال الحدث الجزائرى" مجلة المستقبل العربى، السنة ١٦، العدد ١٧٠، أبريل ١٩٩٣، ص ١٢ وما بعدها.

(٣٥) راجع: عبد الله محمد حسنين شلبى : الحركات السياسية الإسلامية فى المجتمع المصرى (١٩٧٠-١٩٨٥) رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، قسم الاجتماع، ١٩٩٤، ص ص ٢٣-٢٥.

- Ali E. H. Dessoki : The resurgence of islamic organizations in Egypt: An interpretation (In) . A.E.H. Dessoki (ed.), :Islamic Resurgence in Arab world, Praeger publishers, New York, 1982, pp. 107-117.(3-29)

(36) Hassan Hanafi : The origins of Modern conservatism and islamic Fundamentalism (In) : Ernest Gellner (ed.): Islamic Delemas, Reformers, Nationalists and industrialization, The southern share of the Mediteranean, New York, 1982, pp. 94-103.

(37) Saad Edin Ibrahim : Egypt's activism In the 1980s, Third world quarterly, vol.10, no.2, April 1988, pp. 632-657.

(*) عزّا دليّب هيرو هذه الظاهرة لعدة أسباب منها أن رجال الدين الرسميين ليسوا سوى موظفين فى إدارة الدولة البيروقراطية، وبالتالي فهم يفتقدون لقاعدة اقتصادية مستقلة بهم، الأمر الذى يجعلهم فى حالة تبعية دائمة للسلطات والنخب السياسية الحاكمة، بالإضافة إلى الانقسام الحادث داخل المؤسسة الدينية الرسمية ذاتها. راجع دليّب هيرو: الأصولية الإسلامية فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص ٤٥٦-٤٥٩.

(38) Fadwa El Gundi: The emerging Islamic Order. The case of Egypt, contemporary Islamic Movement, Journal of Arab Affairs, vol.4, No.2, 1982, esp. p.250.

(٣٩) أحمد محمد البسيونى ، المشروع الاجتماعى للتيار الإسلامى فى المجتمع المصرى. تحليل بنائى تاريخى للفترة من ١٩٥٢-١٩٩٠، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، قسم الاجتماع، ١٩٩٥.

(٤٠) هشام مبارك : الأصوليون قادمون. دراسة مقارنة بين موقف الإخوان المسلمين وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٩٥-١٩٢٨)، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، سلسلة كتاب المحروسة (١٢)، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص ٤-٣، ص ٤٤٦.

(٤١) عبد العاطى محمد أحمد : الحركات الإسلامية فى مصر وقضية التعددية السياسية ١٩٧٦-١٩٨٦، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.

(٤٢) مصطفى مرتضى على : المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصرى فى الفترة من ١٩٧٠-١٩٩٠، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، قسم الاجتماع، ١٩٩٧، ص ص ٣٧٢.

(٤٣) هالة سيد مصطفى: النظام السياسى واستراتيجيات التعامل مع الحركات الإسلامية المعارضة، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، راجع كذلك فى نفس السياق:

. جميل السيد عبد الجواد: العلاقة بين النظام السياسى والحركات الإسلامية فى مصر (١٩٧٠-١٩٧٧)، رسالة

ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٦.

(٤٤) عماد صيام : نشاط الحركة الإسلامية وأساليب بناء النفوذ فى قرية مصرية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد ٢١، العدد ٣، سبتمبر ١٩٩٢، ص ص ١-٣٦.

(٤٥) هشام مبارك : الأصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٢٤٦-٢٦٦.

(46) Yovvne Y. Haddad : Islamic awaking in Egypt, Arab studies quartely, vol.9 No.3, Summer, 1987, esp. pp.238-243.

(٤٧) أسانى قنديل: تقييم أداء الإسلاميين فى النقابات المهنية، ورقة مقدمة إلى الندوة المصرية - الفرنسية الخامسة

"ظاهرة العنف السياسى"، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩

- ٢١ نوفمبر ١٩٩٣.

- (48) Ahmed S. Moussli : Modern islamic fundamentalist discourses on civil society, pluralism and democracy, (In) : August R. Norton, (ed.),: civil society in the Middle East, vol.I, op. cit. pp. 79-119.
- (49) G. Osipov : Sociology, problems of theory and method, progress publishers, Moscow, 1969, pp. 15-17.
- (50) Michael Walzer : The civil society argument. The good life, New statesman and society, vol. 2, oct. 1989, pp. 28-31..
- (51) Christopher Pirsan : New theories of state and civil society, recent developments In post-Marxist analysis of the state, sociology, vol. 18, No.4, Nov. 1984, pp. 570-571.
- (52) Jeffery C. Issac : Civil society and the spirit of revolt, Dissent, vol. 40, Summer 1993, pp. 356-361.
- (53) Paul Hirst :Associative democracy, Dissent, spring, 1994, pp. 241-247.
- (54) Yehudah Mirsky : op. cit., p. 571.
- (55) David Williams, and Tom Young: Governance, The world Bank and Liberal Theory, political studies, XLII, 1994, pp. 86-87.
- (56) Moheb Zaki : op. cit., p.4.
- (٥٧) جيران فى عالم واحد، نص تقرير لجنة "إدارة شئون المجتمع العالمى"، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٠١، سبتمبر ١٩٩٥، ص ص ٥٣-٥٧.
- (٥٨) كريم أبو حلاوة: مرجع سابق، ص ٥٥.
- (٥٩) نجيب أبو الأعراس: المجتمع المدني، (فى): المجتمع المدني، (جماعى التأليف)، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ٣-٤.
- (٦٠) محمد عابد الجابري: مرجع سابق، ص ٥.
- (٦١) أحمد زايد: نحو مفهوم جديد للمجتمع المدني، نشرة البحوث العربية، مركز البحوث العربية، العدد ٨، فبراير ١٩٩٥، ص ص ٣٢-٣٤.
- (٦٢) سعد الدين إبراهيم (تقديم): المجتمع المدني والتحول الديمقراطي فى الوطن العربى، التقرير السنوى الأول (١٩٩٢)، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص ١٢-١٣.
- (63) Moustopha K. El Sayyid : A civil society in Egypt, Middle East Journal, vol.47, No.2, Spring 1993, p.229.
- (٦٤) حيدر إبراهيم على : المجتمع المدني فى مصر والسودان، (فى): مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ٥٦.
- (65) International Encyclopedia of the social science, vol. 15, The MacMillan company & the free press, U.S.A., 1968, pp. 282-283
- (66) Encyclopedia Britannica, A new survey of universal knowledge, vol.21, Encyclopedia Britannica L.T.D., Chicago, Toronto, London, Sordello to Texas sor, 1968, p.452.
- (67) International Encyclopedia, op.cit., p. 281.

- (68) E. Britannica: op. cit.,.
- (٦٩) دلال البزى : مقترحات أولية لاستخدام مفهوم المجتمع المدني فى العالم العربى (فى) مركز البحوث العربية : قضايا المجتمع المدني العربى فى ضوء اطروحات جرامشى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ٧٦-٨٣.
- (٧٠) بيتر جران : مفهوم جرامشى عن المثقف التقليدى. صلاحيته لدراسة مصر الحديثة، المرجع السابق، ص ص ٢١٧-٢٢٧.
- (71) Anne Shoustack Sassoon : Hegemony, war of positions and political intervention, (In): Anne S. Sassoon (ed.),: Approachs to Gramsci, Writters and readers publishing cooperative society L.T.D, London, England 1982, pp.94-95.
- (72) Christine Buci-Glucksmann : Gramsci and the state, translated by : David Fernbach, Lawrence and Wishart, London, Undated, p.47.
- (73) Chantal Mouffe : Hegemony and Ideology in Gramsci, (In) : Chantal Mouffe (ed.,) : Gramsci and Marxist Theory, Routledge & Kegan Paul, London, 1979, pp. 178-179.
- (74) Anne S.Sassoon : op.cit., p.94.
- (75) Chantaf Mouffe : Hegemony and Ideology in Gramsci, op.cit., p.10, p.138.
- (76) I B I D. pp. 179-181.
- (77) I B I D.
- (78) Norberto Bobie : Gramsci and the conception of civil society, (In), C. Mouffe (ed.,) : Gramsci and Marxist theory, op. cit., p.41.
- (79) Christine Buc: Op. cit., p. 40, p.48.
- (80) Anne S. Sassoon : Op. Cit, p. 112.
- (81) Chantal Mouffe : Op. Cit., p.8.
- (82) Jeus Marlins Barbero : Communication, culture and Hegmony from media to mediations, translated by Elizalith fox and Rolt A White, SAGE publications, London, 1993, pp.73-83.
- (83) Chantal Mouffe.: op. cit., p. 184.
- (84) I B I D., pp. 191-192.
- (85) Anne S. Sassoen : op. cit., p.114.
- (86) Norberto Bobio : op. cit., p.37.
- (87) C. Mouffe : op. cit., p.198.
- (88) I B I D.
- (89) A. S. Sassoon: Op. cit., p.100.
- (٩٠) أنطونيو جرامشى : كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، مرجع سابق، ص ٢٥٣.
- (91) Chrisitne B.G. : Op. cit., p.62.
- (92) I B I D.,p.190.
- (93) I B I D.,p 47.
- (94) C. Mouffe : Op. cit., p. 11.

(95) I B I D.,pp 182-183.

(96) I B I D.,pp54-56.

(97) Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell : Comparative politics : a developmental approach, Little Broun and Company, The little Brown Series in Comparative Politics, Boston, 1969, pp. 73-74,75.

(98) IBID., pp. 76-78.

(99) IBID., pp 75-76, 80-81.

(100) IBID., pp. 81-85,86.

الفصل الثانى

نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدنى فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر تحليل بنائى تاريخى

مقدمة

أولاً: الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة. ميلاد مفهوم المجتمع المدنى.
ثانياً: الانبعاث المعاصرة للمجتمع المدنى والجدالات الفكرية المعاصرة حول
المفهوم.

خاتمة: المجتمع المدنى فى العالم العربى: ملاحظات أولية.

نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث والمعاصر

تحليل بنائي تاريخي

مقدمة:

نحن في هذا الفصل معنيون بالأساس بتبيان السياق التاريخي البنائي والمعرفي اللذين في رحمهما ولدت فكرة المجتمع المدني. وشمة قناعة أساسية مؤداها أن مفهوم المجتمع المدني قد اكتسب معاني مختلفة واكتسب بمضامين سياسية وايدولوجية ودلالات معرفية متنوعة، وذلك وفقاً للظروف التاريخية الاقتصادية والاجتماعية التي كان يتم تعريفه فيها ووفقاً للتشكلات المعرفية القائمة آنذاك، فهو يكتسب معنىً ومضموناً معينين يغييران إلى حد كبير ما كان قد اكتسبهما في مرحلة سابقة وفي ظل أوضاع إجتماعية وتاريخية مختلفة.

فإذا كان المجتمع المدني - في مفهومه المعاصر - يشير بوجه عام إلى جملة المؤسسات الطوعية أو التطوعية التي تملأ ذلك الفراغ الاجتماعي بين الفرد والأسرة وبين الدولة، كالأحزاب السياسية والنقابات المهنية والاتحادات العمالية والجمعيات الإجتماعية والثقافية وأجهزة الإعلام؛ أي تلك المؤسسات التي تساهم في إحداث التحولات السياسية والديمقراطية في المجتمع، فإنه على مدار القرنين السابقين (١٧-١٨) قُصِدَ به تلك المحاولات المستمرة والدءوبة التي تهدف لتتبع ظهور الدولة والحكم المدني وإمكانية صياغة نظام اجتماعي وسياسي مدني خارج نطاق النظام الثيوقراطي الكنسي، بعيداً عن هيمنة الاكليروس، ثم محاولات التوصل إلى عقد اجتماعي بين المواطنين والدولة يتضمن التزام كلا الطرفين بما يمليه ذلك التعاقد عليهما من حقوق وواجبات. ومن ثم يجب القول أن تلك المعاني والإحالات التي يكتسب بها المفهوم ذاته، عند تداوله في عصرنا الراهن، إنما تعود، إلى حد كبير، إلى القرنين الأخيرين (١٩-٢٠)، حيث شهد المفهوم نوعاً من التطور جعله مختلفاً بعض الشيء عن تلك المعاني التي طالما ارتبطت به لدى مدرسة العقد الاجتماعي على سبيل المثال.

وعندما نتحدث عن مفهوم المجتمع المدني Civil society فمن نافلة القول ذكر أنه إذا كان من النادر أن تكون الأنساق الفكرية، والنماذج النظرية أو النظريات الكبرى في إطار العلوم الإنسانية، من نتاج جهد مفكر واحد بعينه، فإن ذلك ينطبق تماماً على مفهوم المجتمع المدني باعتباره من جملة المفاهيم الأساسية في علمي السياسية والاجتماع، فالصياغة المفهومية للمجتمع المدني لم تتم دفعة واحدة وليس على يد فيلسوف واحد أو في سياق مجتمع واحد، بل أن هناك مدارس فكرية متعددة قد أسهمت في صياغة وبلورة الأسس الفكرية الكبرى التي ينهض عليها

والجذور المعرفية التي يترد إليها مفهوم المجتمع المدني، في إطار الواقع والحضارة الغربيين على مدار القرنين السابع والثامن عشر (مدرسة فقهاء الحق الطبيعي أو مدرسة الحق الطبيعي) أو على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين (المدرسة الماركسية وتطوراتها)^(١).

لقد وُلد المجتمع المدني في رحم التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي خبرتها المجتمعات الأوروبية أبان قيام الثورتين الصناعية والسياسية الايديولوجية، خلال القرنين السابع والثامن عشر، فثمة تغيرات سريعة وهائلة اعترت السياق الاجتماعي الاوربي، على صعيدى الفكر والممارسة بلورت تلك الرغبة في إعلان القطيعة مع أزمنة العصور الوسطى والتخلص من رواسبها الاقتصادية المتخلفة، وتأسيس نظام اجتماعى واقتصادى وسياسى جديد يقوم على العقل والعقلانية وفق أسس شرعية مختلفة ومغايرة^(٢). ويستدعى الحديث عن نشأة وتطور المجتمع المدني بالضرورة الحديث عن الدولة الحديثة أو الدولة في التصور الحديث لها، باعتبارها القرنين المنطقى له. فثمة قضايا كثيرة تكون موضع جدل ونقاش، يصعب فصلها عن دور الدولة - سواء الفاعل أو المعوق - كذلك فإن هذه النشأة التاريخية للمفهوم في رحم المجتمع الغربى وفي إطار الرأسمالية الغربية إنما يعبران بالضرورة عن علاقات اجتماعية متشابهة وأشكال وأنماط مؤسسية لعملية التحديث الغربية تلك التي تمخضت عن تفكيك وتحلل النسق الاجتماعي القائم (الإقطاعى) آنذاك.

وتأسيساً على ما سبق سوف نشرع الآن في تقديم عرض مختصر لأهم اسهامات المدارس النظرية المختلفة التي كان لها الفضل في صياغة وبلورة مفهوم المجتمع المدني منذ الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة والفيلسوفان آدم فرجسون وتوماس باين ثم الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ حيث هيجل وماركس وتوكفيل وجرامشى. وسوف يتبع ذلك الحديث عن تلك الانبعاث المعاصرة للمجتمع المدني فى العالم، فى إطار ما يسمى بالموجة الثالثة من موجات التحول الديمقراطى فى العالم The third wave of Democratization in the world ، ثم نعرض لموقع المجتمعات العربية على خريطة هذا الجدال العالمى الدائر حول المفهوم، من خلال رصد بعض الملاحظات الأولية .

أولاً : الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة : ميلاد مفهوم المجتمع المدني :

شهد المجتمع الأوروبى بنية اجتماعية تراتبية طبقية قاسية، تقننت وفقاً لها ملكية الأرض والمزايا العينية، تقنياً يميز بين مالكين وتابعين لهم، ويُشرع لهذه البنية تصور أيديولوجى يربط بين السلطة والقدسية ويقضى باعتبار السلطة مطلقة سواء أخذناها فى مرجعيتها السياسية أو

الدينية. وقد عمل على صياغة هذا التصور الأيديولوجى كل من رجال الكنيسة وفقهاء القانون المقدس، فسلطة البابا لا حدود لها وكلمته لا يمكن لأى إنسان أن يراجعها، فى حين كان له أن يبدى النظر فى الأحكام الصادرة عن البشر الآخرين، وهو لا يمكن أن يكون موضع محاسبة من أى إنسان.

كنا نشهد كذلك ذبوعاً لنظرية (حق الملوك المقدس أو الحق الإلهى للملوك) وهى تركز، فى إحدى صياغاتها، على كون الملك ممثل سلطة الله على الأرض وهو الأب الحقيقى للجنس البشرى وسلطته مطلقة لا حدود لها، والملك بغير هذه السلطة، يعجز عن فعل الخير والمعاقبة على الشر، ومن هنا فسلطته غير موضوع للاعتراض، وإذا كان ثمة اعتراض للرعية عليها فيكون فى شكل شكاوى ملؤها الاحترام والتعظيم وفى شكل دعوات صالحات له بالرشد والهداية.

وقد توازى مع هيمنة هذا النسق الفكرى السياسى الثيوقراطى، نظام اجتماعى إقتصادى قاس إلى حد كبير، ففى ظل النظام الإقطاعى إنقسم المجتمع الأوروبى إلى طبقات: أولئك الذين يتعبدون وهم كبار رجال الدين، وأولئك الذين يحاربون وهم النبلاء، وأولئك الذين يعملون ويكدون من أجل إطعام الآخرين، وهؤلاء هم السواد الأعظم من البشر الذين كانوا يعيشون فوق الأرض، وكانوا بمثابة أبقانا أو فى وضعية إجتماعية قانونية مماثلة لذلك^(٣).

إلا أنه ومع تفجر الثورة الصناعية فى إنجلترا والثورة السياسية فى فرنسا، حدثت عملية تغيير كبرى فى البنى الفكرية الأيديولوجية، والمادية الإجتماعية، فظهرت حركة شديدة للإصلاح الدينى على أثرها تم الفحص الحر والأعمال النقدى فى الكتاب المقدس وإعمال العقل فى بنية النصوص وتأويلها تاريخياً دون سند من اللاهوت والاكليروس، وابتحت بالتالى حرية الفكر والاعتقاد، وتحرر العقل الإنسانى من كل سلطان، ووضعت كافة الأفكار والممارسات تحت مجهر التشريح والنقد العنيف بمعيار العقل وحده، وبدأت الأصوات تطالب بتغيير كافة النظم الإجتماعية المختلفة؛ سياسية ودينية وأخلاقية واقتصادية^(٤).

ومع ظهور طبقة البرجوازية، باستقلالها الإقتصادى والسياسى، وتساعد دورها الاجتماعى، حملت مشعل الحضارة والتنوير وشجعت هذه الأفكار العقلانية المستنيرة، ودعمت مطالب الإصلاح على كافة الأصعدة الإجتماعية. وهنا أيضاً ظهرت طبقات جديدة وازيلت القيود التى كانت مفروضة على حرية العمل فى ظل المجتمع الإقطاعى^(٥).

بمحمل القول أن هذه التغيرات إن دلت على شئ فإنما تدل على ميلاد شئ جديد تماماً وهو

ذلك الذى عبر عنه "روسو" فى كتابه (العقد الاجتماعى) ، حينما أكد ضرورة البحث عن نظام مدنى جديد خارج النظام الكنسى القائم، نظام اجتماعى جديد لديه عزماً أكيداً على القطع مع النظام القديم، وتوقيع عقد ايديولوجى على عقد ميلاد المجتمع المدنى.

(١) مدرسة العقد الاجتماعى Social Contract:

وتعد من أولى المدارس الفكرية التى ظهرت فى نهايات القرن السادس عشر^(٦) وتعتبر إسهامات فلاسفتها، وما ترتب عليها من جدال وخلاف، من مصادر التراكم النظرى والمعرفى الذى أفادت منه، بصورة مختلفة، نظرية المجتمع المدنى.

بدأ أنصار هذه المدرسة من افتراض أساسى مؤداه أن ثمة حالة طبيعية عاشها الإنسان قبل أن ينتقل إلى العيش والحياة داخل المجتمع، وأن تلك الحالة الأولى قد خضع فيها الإنسان لقوانين الطبيعة وحدها؛ حالة وهمية إفتراضية مر بها الإنسان، وانتقل بعدها إلى الحياة فى إطار مجتمع يعيش ويسلك وفقاً لضوابطه وقوانينه، وبغض النظر عن الخلاف الذى دار حول ما إذا كانت حالة الطبيعة تعد خيراً كاملاً وأن الإنسان بانتقاله إلى العيش داخل المجتمع قد فقد جزءاً مهماً من سعادته وبهجته، أو أنها - أى حالة الطبيعة - حالة شر جزئى وكلى، وأن الإنسان قد غنم الكثير بخلاصه منها، فهو بانتقاله إذن إلى حالة المجتمع لم يفقد شيئاً، وبغض النظر عن ذلك كله، فإنهم جميعاً قد توصلوا إلى أنه كان من المستحيل استمرار عيش الإنسان داخل الطبيعة ومن ثم فلا بد من وجود تعاقد اجتماعى قائم بين الموجودين فى إطار مجتمع واحد. ولكن ما هو شكل وطبيعة هذا التعاقد وكيف يتسنى له أن يصاب وما دور كل من المواطنين والحكام فى ضوء هذا التعاقد؟ كانت هذه نقطة الاختلاف بين فلاسفة هذه المدرسة.

فالفيلسوف الانجليزى توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)، على سبيل المثال، قد إرتأى أن التعاقد الاجتماعى، الذى يمثل أحد طرفيه الأفراد المحكومين الذين تنازلوا إرادياً عن حقوقهم الطبيعية فى الحكم فأصبحت مجموع إراداتهم واحدة والطرف الثانى هو الحاكم الذى يتم التنازل له عن الحرية العامة، هذا التعاقد لابد وأن يُبنى على الخوف المشترك من الجميع، الخوف على مصالحهم الذاتية، لأن الأنانية والفردية هى الوازع الذى يدفع الإنسان إلى تحصيل أكثر مما يمكن تحصيله من الماديات.

وأكد هوبز Hobbes ، ترتيباً على ذلك، أن الحاكم هو الشخص الوحيد الذى له الحق فى استخدام القوة والقهر متى لزم الأمر، فالأفراد عليهم أن يؤدوا الواجبات والالتزامات المفروضة عليهم حينما تطلب منهم، وإذا ما رفضوا، يتلقون العقاب المناسب، الأمر الذى يضمن تحقيق الاستقرار والترابط الاجتماعى، وديمومة الحياة الإجتماعية، وبقاء التعاقد. فالخوف من القوة او

استخدامها، هو الذى يضمن بدوره امتثال الأفراد للمعايير والضوابط الاخلاقية، والقوة لدى هوبز مرادفة للدولة، التى رآها بمثابة "التنين Leviathan" الذى لن يستطيع غيره أحد أن يكبح جماح الأفراد، إنها ذلك الوحش الهالك الذى له السلطة والسيادة على الأفراد فى المجتمع^(٧).

أما جون لوك J.Lock فأكد أن نشأة المجتمع المدنى قد جاءت أساساً نتيجة الاختلاف الذى حدث بين أفراد المجتمع الطبيعى فى تفسير حقوقهم الطبيعية، ومع عدم وجود قاضى محايد كانت نشأة الحكم المدنى، كى توفر لهم سلطة التقاضى وتنفيذ الأحكام القضائية. والروابط التى تنشأ بين الأفراد فى المجتمع المدنى ليست طبيعية بل تعاقدية contracting وهى مفتوحة لأفراد جدد قد يشاءون الانضمام إلى ذلك المجتمع. ويرى لوك Lock أنه فى إطار المجتمع المدنى يسلم الافراد عملية الحكم إلى مجموعة أخرى من الأفراد قادرين على ممارسة الحكم، يقوموا بإصدار التشريعات والقوانين التى تكفل الحقوق الطبيعية للأفراد التى اكتسبوها فى مجتمع الطبيعة، كما أن المجموعة الحاكمة عليها أن تنفذ هذه القوانين والتشريعات، وتعاقب المخالفين، وذلك كله بنية احترام حق الملكية.

ويؤكد لوك على أنه فى سياق المجتمع المدنى يتم الفصل بين السلطات والتحديد الدقيق لها، كما تُجرى انتخابات دورية تتجدد فيها دماء النخبة الحاكمة. وأنه إذا ما شعر أفراد المجتمع أن الحكومة تسيئ استخدام سلطاتها يصبح لهم الحق فى العودة إلى حالة الطبيعة الأولى كما يحق لهم أيضاً إعفاء الحكومة من مهامها ومناصبها والغاء التفويض الجماهيرى لها بتولى الحكم^(٨).

ونخلص من ذلك إلى أن جون لوك إنما يعادل بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى أو الدولة، فكلاهما لديه مترادفين ومعبرين عن شئ واحد، هو الاختلاف والانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع الإنسانى.

وفى حين أرجع جون لوك عملية الانتقال من حال الطبيعة إلى حالة الاجتماع الإنسانى، إلى عملية الاختلاف بين الأفراد، فإن جاك روسو J.J. Rousseau قد أرجعها إلى تملك غريزة "حب الامتلاك" من الإنسان بسبب انغماسه فى حياة المدنية والعلوم والفنون والحضارة وهنا وجب الانتقال إلى نظام اجتماعى مدنى جديد، وذلك لاستحالة الاستمرار على الحالة القائمة. فى ظل هذا النظام المدنى الجديد تتكتل مجموع الارادات الفردية الخاصة للمواطنين فى شكل إرادة عامة يسميها روسو Rousseau (الشعب) والذين هم متساوون وليس لأحد حق طبيعى على الآخر، وبموجب هذه الإرادة العامة يضع كل شخص نفسه وجميع قوته شركة تحت إدارة هذه الإرادة العامة فى إطار عقد اجتماعى، يكون المواطنون بموجبه فاعلين ولهم القدرة على اتخاذ القرارات ولا يمكن لهم التنازل عن سيادتهم أو إرادتهم.

ويرى روسو أن القوة، والمشروعية المتاحة لاستخدامها، لأمعنى لها مطلقاً ولن تكون كافية ما لم يحولها صاحبها إلى حق وطاعة واجبة، وأنه لو تم ذلك عنوة فإنه بزوال هذه القوة تتحول الطاعة إلى عصيان ويصبح لهذا العصيان صفة المشروعية. وبالتالي جعل روسو الشعب مداراً وهدفاً لخطابه السياسى، فالحكومة لا معنى لها والهيئة السياسية تتلاشى ما لم تعبران عن الإرادة العامة التى هى مجموع الارادات الخاصة والجزئية، والسيادة الشعبية لا تنقسم وغير قابلة للتنازل أو التجزئة، فالشعب وحده هو صاحب السيادة، ولا بد وأن يكون هدف كل نظام اجتماعى وسياسى هو حفظ حقوق كل فرد وإقامة النظام الجمهورى، فبذلك يقيم المجتمع المدنى الذى يرضى به الشعب^(٩). حقيقة لقد تحقق هذا النظام بالثورة الفرنسية بعد ثلاثين عاماً حين إتخذ "العقد الاجتماعى" بوصفه أنجيل الثورة الفرنسية.

وهكذا نجد أن الفكر السياسى الأوروبى التقليدى - بدون استثناء - حتى منتصف (ق ١٨) لم يكن قد فرق بعد بين الدولة والمجتمع المدنى، اللذان كانا بمثابة مفهوماً واحداً متداخلاً يشير إلى نمط من الهيئة السياسية التى يخضع المواطنون فى إطارها لمجموعة من القوانين الخاصة بها، وذلك ضماناً للنظام الآمن والحكومة الجيدة فلكى تكون مواطناً فى المجتمع المدنى تكون مواطناً فى الدولة. هكذا ظل الحال بالنسبة لمفهوم المجتمع المدنى فى إطار المجتمعات الأوربية خاصة إنجلترا وفرنسا وألمانيا.

إلا أنه بحلول النصف الثانى من القرن الثامن عشر أضحى المفهوم واحداً من المفاهيم الرئيسية التى تميز الفكر السياسى الأوروبى، حيث حظى بقدر وافر من الجدل العميق حوله، خصوصاً أنه تفتت وتشعب باكتسابه دلالات ومعان متميزة عن الدولة، فأصبح كلاً منهما ذاتين مختلفين. ففى منتصف الفترة من (١٧٥٠-١٨٥٠) تغير مفهوم المجتمع المدنى واكتنفه القلق والتوتر، إلى حد كبير، فثمة ازدواجية وتعايش بين المعنيين اللذين اكتسبهما فى علاقته بالدولة؛ ذلك التقليدى القديم والذى أوشك على الاندثار، والجديد الآخذ فى الانتشار والذى بدوره يشير إلى ظروف التعددية. وقد كانت بريطانيا وفرنسا فى مقدمة الدول التى شهدت هذه الطفرة التقدمية للمفهوم. فثمة حركة تاريخية تدريجية نحو إستقلال الدوات الإجتماعية عن تلك الدولة المركزية المؤسسية، حركة تقدمية تهدف إلى تأسيس مساحة متنامية من الاستقلال داخل المجتمع المدنى بمفهومه التقليدى، وحدثت مقاومة للمجتمع الطبعى فى مجال العلاقات الاقتصادية، وحدثت معارضة للمجتمع السياسى فى مجال الحكم والسياسة، والإدارة، فى فكر المذهب الفيزوقراطى، Physocratic Doc، فتعكس أعمال مفكرى هذه الحقبة محاولات جديدة فى هذا الإطار، وعلى رأسهم جوزيف برستلى J.Pristley، وفولتير Voltaire، وكانت Kant، وآدم

فرجسون A.Ferguson، وتوماس هودجسكين T.Hedgiskin، وإيمانويل جوزيف سييد E.J. Sieyes.

أما في الدويلات الألمانية فظل المفهوم بمعناه التقليدي رائجاً ومهيماً لحقبة زمنية أطول عن إنجلترا وفرنسا، ففي إطار الفكر السياسي الألماني، ظلت عملية الفصل بين الدولة والمجتمع المدني غائبة، بل أن المفكرين الألمان، وعلى رأسهم هيجل ومانفريد ريدل ولورند فون شتاين، أضحووا يدافعون عن دولة قوية مهيمنة في مقابل تلك التوجهات الأوروبية الساعية للفصل بين الكيانين، فقد تميز الفكر الألماني بحقيقة أساسية؛ مؤداها أن عملية الفصل بين الدولة والمجتمع المدني ليست ولا يجب أن تكون لها هذه الأهمية المحورية، بل إن عكس ذلك هو المطلوب، فثمة ضرورة محورية لوجود الدولة التي تنطوي على قدر عظيم من التكامل في ظل وجود قوانين منظمة صارمة تشكل وسائل ضبط سياسي وإداري وقانوني، وهنا قد تم اعتبار الدولة بمثابة الحارس الأمين ومصدر الحياة للمجتمع الألماني أو المجتمع البرجوازي الألماني، وهي أيضاً المربي والمُعاقب في ذاته^(١١).

إن الفكر السياسي الليبرالي الأوروبي في هذه المرحلة - باستثناء الألماني - قد عوّل كثيراً على مشكلة حماية المجتمع ضد استبدادية الدولة ووحشيتها، خاصة في ظل أحداث الثورة الفرنسية، وحُكِم الإرهاب The reign of terror الذي كان سائداً آنذاك، ومن ثم فإن تأسيس نسقاً سياسياً يضمن حكومة ممثلة ثابتة، وعادلة، ويكفل الحريات الاجتماعية والمدنية، كانت هي أسمى أهداف مفكرى وثوار هذه المرحلة الحاسمة في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي. وسنحاول في السطور التالية عرض أهم إسهامات أبرز مفكرى هذه المرحلة:

(٢) آدم فرجسون Adams Ferguson:

جاء كتاب الفيلسوف الاسكتلندي آدم فرجسون "مقال في تاريخ المجتمع المدني" An Essay on the history of civil society "1767" كى يحدد المسيرة التاريخية للذوات الانسانية فى تحولها وانتقالها من الأشكال الخشنة للحياة الوحشية البربرية المهمجية إلى المجتمعات المتمدينة أو المتحضرة أو على حد تعبيره "المهذبة" polished.

ولا يُعد المجتمع المدني لدى فرجسون ذلك المجال الحياتي المتميز والمنفصل عن الدولة، حيث يرى أن كليهما يجب أن يكونا شيئاً واحداً متمائلاً، فالمجتمع المدني هو ذلك النمط من النظام السياسي الذى ينظم ذاته ويحمى فنونه الانتاجية والتجارية ومنجزاته الثقافية ومضامين الشعور العام التى تنتشر عبر فضائه. كل ذلك بواسطة الحكومة المنظمة organized وقواعد القانون والدفاعات العسكرية الحصينة كما كان فى اليونان القديمة والجمهورية الرومانية، حيث شكلت

هذه الأمثلة القديمة للمجتمع المدني، لدى فرجسون، نماذج مهمة ومثالية بالنظر إلى نقده للمجتمعات المدنية المعاصرة، كما هو الحال في بريطانيا. لقد رأى فرجسون أن تلك الميول التمديدية ظاهرة بوضوح في المجتمعات الحديثة فالتجارة والصناعة قد إمتدتا وأحدثتا طفرة واسعة، ومصادر الثروة الطبيعية قد أضحت متنوعة ومستمرة بصورة لم يسبق لها مثيل، وزادت فنون ميكنة الانتاج التكنولوجية بصورة متقنة، وأضحى مبدأ تقسيم العمل واسع التطبيق بين المنتجين والمنظمين؛ الذين تتناقص تكاليف إنتاجهم، ويزداد ربحهم باضطراد، كل هذا أفضى إلى امتداد الدولة الحديثة التي أصبحت تشبه الميكنة الضخمة التي يمثل أفرادها أجزاؤها الذين ينقادون ويمثلون معصوبي العيين لرغبات وأغراض الحكومة اليومية عليهم.

وقد أكد فرجسون على أن حكومة لها هذا القدر من الانتظام والتنظيم إنما تعمل على تقليل فرص الصراع الاجتماعي وتزيد من معدل تقدم الانجاز الصناعي والتجاري الإنساني، والسلع من كل نوع يتم انتاجها على نطاق واسع كثيف، وهذا الوضع كلية إنما يغذى الرغبة في المزيد من الثروة ويؤكد جملة المعاني والأفكار التي تشكل ضرورات الحياة، التي لا يمكن لأحد أن يكبح جماحها. بصفة عامة فإن تأسيس هذه الحكومة المنظمة وتقدم الإنتاج الصناعي والتجاري إنما يملأن فضاء المجتمع المدني بالصراعات والنضالات بين الأفراد.

وثمة نزعة اعتذارية يمكن أن نستشفها لدى فرجسون تجاه تقدم وتمدين المجتمع المدني، إذ نجده يؤكد أن نجاح المجتمع المدني في تأسيس حكومة منظمة وفي تطوير الحالة الانتاجية لم يحقق مزيداً من الأمن والأمان الاجتماعيين بل أن عكس ذلك هو ما تحقق، فثمة عوائق ذاتية خطيرة تنخضت عنها هذه الحالة، ومن ثم أصبحت المجتمعات المدنية الحديثة مجتمعات "تمتدنية" إلى درجة غير كافية، ناهيك عن وجود أشكال متنوعة وعنيفة من الفساد والانحدار، وهي حالة غير مقصودة من نتاج ترتيبات هذه النوعية من المجتمعات.

لقد ذهب فرجسون إلى أن ثمة شيئاً خطيراً يعترى المجتمع المدني؛ مؤداه افتقاده إلى الشعور العام public spirit الذي يربط بين المواطنين، فأصبحت الحياة العامة هي المجال الذي يكافئ فيه الإنسان على طموحه وغروره، وليس المجال الذي من شأنه أن يخلق ويحدد أفضل الفرص لتحقيق السعادة والبهجة للعقل والقلب الإنسانيين. وقد عوّل فرجسون في الواقع، كثيراً على مبدأ تقسيم العمل بوصفه السبب الأول للفساد والانحدار الاخلاقيين الذين أصابا الروح الاجتماعية العامة، ويستشهد على ذلك بأنه في إطار اليونان القديمة والجمهورية الرمانية؛ حيث أشكال التنظيم البسيطة، كان الفساد غائباً نسبياً، أما في المجتمعات المدنية الحديثة، حيث التناقض والتقسيم العميق للعمل بين الإدارة العامة والمواطنين والسياسيين، بين العمال والمنظمين،

بين الضباط والمدنيين، تأكلت روابط الحياة الجمعية المدنية، وحتى الشعور بالتفاعل بين الأفراد والجماعات قد تحلل أيضاً، وأصبح المجتمع المدني، ترتيباً على ذلك، مكوناً من أجزاء لا يربطها رباط حيوى ببقية الجسد المجتمعى، وبالتالي فالأنشطة الانتاجية (صناعية - تجارية) قد أوجدت الفرقة والانقسام الطبقيين ودخلت الطبقات فى صراع تنافسى من أجل المكاسب الخاصة والحياة المترفة والشهرة الإجتماعية، وأفضى ذلك إلى تزايد حالة اللامساواة الإجتماعية وأصبحت الثروة والجاه موضع حسد من أولئك الذين لا يمتلكونها على من يمتلكونها، وتولدت بالتالى ميول للنفاق والفجور والجريمة لدى الأفراد، كما أن الأفراد ذوى المستويات الاجتماعية العليا قد اختزلت طاقاتهم ونشاطاتهم إلى الأنشطة المادية والصناعية، على حساب الأدبية والتعليمية السامية، وتحت قناع الكياسة والأدب والتقدم انساق الأفراد معصوبى العينين إلى الأبحاد الترفيفية الطائشة وتولدت لديهم ميول للاستحواذ والتملك والغيرة، وأصبح المجتمع السياسى لا يعدو أن يكون وسيلة لغاية نهائية هى تحقيق المصالح الشخصية والمادية، وأصبح الأفراد لا يمانعون من الجور على حقوق الآخرين وإنهارت لديهم روح المواطنة العامة.

وبهذا أصبح المجتمع المدنى مهدداً وموطأً خطراً كبيراً بإفساده للروح العامة ليس فقط بسبب انتشار الفساد المتخفى تحت قناع بناء حكومة منظمة وإنجاز طفرة تقدمية إنتاجية، بل أيضاً لأن افتقاده للروح العامة قد حيّد neutralizes ارتياب المواطنين بشأن القوة ومن ثم كان ذلك الممهد لوجود حكومة مستبدة، ومن هنا كانت العلاقة الارتباطية لدى فرجسون، بين وجود المجتمع المدنى والاستبداد السياسى الذى ارتأه نمطاً للقيادة الاوليجاركية التى تعتمد على تهدئة المواطنين واستيعابهم وتجريدتهم من حقوقهم التقليدية، حتى لو اضطرت إلى استخدام القوة العسكرية أو التنظيم البيروقراطى. ولهذا فقد حذر فرجسون من أن الطريق إلى المجتمع المدنى هو الذى يمهد بدوره السبيل إلى وجود الحكم الاستبدادى، "فالقواعد الاستبدادية قد خلقت من أجل الحكومة وبواسطة رجال فاسدين"، ويقوى وجود الدولة ويصيب الأفراد بطريقة تجعلهم متكيفين مع طبيعة النظام المدنى القائم، فى ظل وجود جيش عسكري قوى محترف. لقد اعتبر فرجسون الفساد والاستبداد السياسيين قَدْرَ المجتمع المدنى، فثمة تساؤلات تطرح نفسها أمامنا تتعلق بإمكانية التخلص من حالة الاستبداد السياسى وحدود قدرة المجتمع المدنى على الإصلاح والنقد الذاتيين، وهنا أكد فرجسون على قدرة المجتمع المدنى على إقصاء حالة الفساد لكن بشرط أن يسعى المواطنون حثيثاً لتقوية مستوى شعورهم وروحهم العامة المرتبطة بقدرتهم على تأسيس التجمع المدنى، والقيادة فى مستويات دنيا فى ظل دولة مؤسسة ملكية. ورغم أن فرجسون من ناحية أخرى لم يوضح الاستراتيجية التى يمكن للأفراد بها إنجاز هذه المهام، إلا أنه

تيقن من استحالة استرجاع ذلك النمط السياسى الجمعى الذى طالما تميزت به اليونان والإمبراطورية الرومانية، بالنظر إلى التشابك والتعقيد اللذين أصبحا يهيمنان على ساحة المجتمع المدني الحديث.

لقد أدرك فرجسون أن المجتمعات المدنية الحديثة تستطيع بدورها تهذيب الاستبداد السياسى، فالمركزية السياسية والقانونية المرتبطتين بالمجتمع المدني وحكومته تستطيعان تقديم نوع من المساعدة لتقييد الانحرافات السياسية وضمان الحريات المدنية وحرية الملكية، ولكن لا تستطيع الحكومة بمفردها ضمان هذه الحريات فى مواجهة بعض من يمتلكون القوة السياسية، وهنا تكمن المشكلة؛ فالمجتمع المدني الحديث يحتاج إلى دولة مركزية مؤسسية قوية كى يبقى حيا، وهذه بدورها ترتبط بتوجهات وأنشطة إنتاجية تهدد الروابط وتُحلل الصلات الإجتماعية والحريات المدنية للأفراد، وتقلل من قدراتهم على تأسيس روابط مستقلة فى إطار المجتمع المدني. وحلاً لهذه المعضلة يذهب فرجسون إلى أن وحدة المجتمع المدني لا بد ألا تأتى على التضامن والتماسك الاجتماعيين. فالحل يكمن لديه فى خلق روابط جماعية تضم المواطنين جنباً إلى جنب، والعمل على تقوية وتدعيم هذه الروابط والتجمعات Associations باستمرار، سواء فى المجالات العسكرية أو المدنية كلها على عمومها، فالإنسان لديه قدرة كبيرة على الحوار والاقناع والاحترام والمعارضة، بين ومع ومن خلال المخلوقات البشرية من أقرانه، فيقدم أفضل ما لديه سلوكياً وقيماً يعيش فى مجموعات وتجمعات إجتماعية، فيشعر بالسعادة البالغة والحرية والانتعاش، إذ هو يقع تحت تأثير تلك الروح الحيوية للمجتمع المدني. كل ذلك يمكننا إيجازه فى كلمات بسيطة، مؤداها أن ما أراده فرجسون يتمثل فى خلق وتطوير روابط إجتماعية مستقلة، أى خلق مجتمع مدنى داخل المجتمع المدني The development of civil society within the civil society^(١١).

(٣) توماس باين Thomas Paine:

وهو مثقف أنجلوأمريكى عاش مرحلة التحولات الكبرى التى خبرتها أوروبا، وتزامنت أفكار كتابه "حقوق الإنسان Rights of Man" 1791 مع تلك الأحداث والمقدمات الدرامية التى سبقت وواكبت الثورة السياسية الايديولوجية الفرنسية.

ذهب باين إلى ضرورة الحد من قوة الدولة وتقييدها بواسطة المجتمع المدني، بوصفه وسيلة أخلاقية، حيث أن ثمة ميلاً طبيعياً لدى كل أفرادها لأن يعيشوا ويتعايشوا معاً، فهم يوجدون حتى قبل وجود وتأسيس الدولة ذاتها، فتتهى هذه النزعة الإجتماعية الأفراد من أجل تأسيس وبناء نسق علاقات سلمية للمنافسة، والتماسك يؤسس على تداخل المصالح الذاتية واشتراكهم

فى تعاملات ومساعدات متبادلة بينهم، فى مقابل ذلك تنظر الدولة إلى المجتمع المدنى بوصفه مجتمعاً شريئاً، وشيئاً غير مؤهل للوجود، فالدولة ذات المشروعية ليس أكثر من كونها ذات تفويض لاستخدام القوة من أجل تحقيق المصالح والمنافع الإجتماعية العامة، والمجتمع المدنى الأكثر تكاملاً واكتمالاً هو ذلك المجتمع الذى له القدرة على تنظيم شئونه ويكون أقل اهتماماً بالدولة واعتماداً عليها. ويؤكد باين على إمكانية وجود مجتمع مدنى متميز ومستقل - عن الدولة - ينظم نفسه بطريقة طبيعية، فى مقابل دولة محدودة غير مكلفة، تديره فى حدود معينة معروفة، تعتبر قيمة لا تتواجد، بل تتناقض مع عهد الاستبداد السياسى، فالدولة تعتمد دائماً إلى تنظيم الأفراد واضفاء الطابع الهمجى والبربرى عليهم فى كل مكان، فالاستبداد العالمى - كما كان الحال فى الملكية المؤسسية البريطانية، وحكم البربرون الاستبدادى فى فرنسا - قد جعل الأفراد خائفين غير قادرين على التفكير، فالبحث عن الأسباب أصبح يفسر على أنه ائتمار ونزعة للخيانة والغدر، وأصبحت الحقوق الطبيعية للأفراد فى الحرية مطاردة ومشتتة فى كل بقاع الأرض.

من هنا فقد إرتأى باين أن العالم الحديث قد أضحى غير متحضر، فالأفراد محكومون بقبضة حديدية قد أعاقتهم بالتالى عن التفكير المدقق فى طبيعة المبادئ التى تفرضها عليهم تلك المؤسسات القاهرة : هل هى جيدة أم سيئة وعن طبيعة القوانين القائمة فى ظلها. ويذهب باين إلى أن الدولة الاستبدادية تميل إلى نزع الطبيعة الإنسانية عن البشر فتفرق بينهم، فهؤلاء البؤساء إنما هم ضحايا نسق عالم كونى من الاغتراب السياسى، وفى إطار هذا العالم المقلوب رأساً على عقب بواسطة الحكومات الاستبدادية ، فإن حق تقرير المصير، والنزعات العالية نحو الاجتماع والتجمع تنهار كليةً، وتقدم الحكومات نفسها - فى مقابل ذلك - بوصفها المصدر الحقيقى والملائم للملكية والقوة والهيبة الإجتماعية والسياسية.

ويقرر باين بأن هذه الأوضاع تداعيات سلبية فى كل الأحوال، وفى نطاق الأسرة، على سبيل المثال، نجد أن نمط الدولة الاستبدادية يدعم النمط الأبوى لاستخدام القوة داخل وحدة الأسرة المعيشية، كما أن هذا النموذج من الدولة، إنما يوجد شكلاً جائراً للتقييم البنىوى الطبقي داخل البناء الاجتماعى، حيث يفرض المزيد من الضرائب على المواطنين، إضافة إلى امتداد الأيدى الشرهة للدولة إلى كل مظاهر الحياة الإجتماعية فتقطف ثمارها وتستحوذ على الأموال والملكيات، كما تعتمد على التظاهر بأن شمة ضرائب مستقبلية على وشك الظهور تاتى على إيرادات ودخول الأفراد، كل هذه الظرفية الإجتماعية والسياسية المتدهورة، إنما تجلب فى النهاية الفقر والبؤس الاجتماعيين مع القمع السياسى لبعض الطبقات، لكنه يزيد ويراكم

الامتيازات الاجتماعية والطبقية لدى الطبقات الأخرى، وإزاء هذه الحالة الحادة من الاستقطاب المادى والمعنوى فإن صراعاً طبقياً عنيفاً يطفح على كأس المجتمع. ويؤكد باين أن الحكومات المتغطرسة المستبدة عادة ما تلجأ إلى إستجداء القوة والدعم المادى والمعنوى من مجتمعاتها بغرس ميول وطنية مدمرة للحرب؛ فتجعل مواطنيها دائماً على أهبة الحرب والاستعداد والتجهيز لها وللصراعات المسلحة المتعددة مع الدول والحكومات الأخرى، فعمر الاستبداد السياسى هو ذاته عمر الحرب، ثم أن هذه الدول تلجأ أيضاً إلى خلق جو من التجاوب الشعبى مع حالة الحرب التى تفتعلها، فهذه الحرب إنما تزيد من امكانات وجود تجانس وقبول اجتماعى وطنى لهذه الحكومات. باختصار يقرر باين أن "الحرب هى فن الغزو الداخلى" "War is the art of conquering at home".

وقد كانت هناك قناعة أساسية لدى باين مؤداها أنه من المستحيل إستمرار هذا القمع والاستبداد الدولتى للمواطنين، وأن وجود هذه الدول المستبدة مجرد ظرف مؤقت وعارض فحسب، وأن عملية تحلل واندثار هذه الدول هى عملية وقت ليس أكثر من ذلك ولا أقل، فهذه الدول سوف تشهد جِزراً بعد مد، ووهنها وعدم شعبيتها إنما مرده إلى كونها دولاً إصطناعية وغير طبيعية بالأساس. لقد كان التساؤل الحاسم لدى باين مؤداه عما إذا كان منهج الثورة العقلانية الموجهة إلى الحكومات الحديثة أنسب من مجرد الانتفاضة أو الثورة الغوغائية ذات الأحداث الدرامية؟ ثم يشير إلى نموذج الثورة الأمريكية ويؤكد على الحاجة إلى أسلوب المقاومة التدريجية والمتروية لقوة الدولة الاستبدادية.

ويذهب باين إلى أن هذا يتحقق من خلال إستراتيجية تقوم على ركيزتين محوريّتين أولاهما اعتبار أن الدولة الشرعية هى تلك التى تقوم على مبادئ الحق الطبيعى والرضاء التام للمحكومين عن الحكومة، وأن مصدر قوة الدولة الوحيد هو ذلك التفويض الذى يمنحه إياها الأفراد وهم على قناعة ورضاء تامين بذلك، فهم الذين يفوضون الدولة وهم أيضاً الذين يملكون حق إنهاء هذا التفويض فى أية لحظة، كما أنه ليس من حق أية جماعة أو مؤسسة سياسية أن تستأثر وتستحوذ على حق التحكم فى أسلوب ونظام الحكم أو ماهية الحاكمين فى حكمهم للعالم، وذلك إتباعاً للمبدأ القائل بأن "الإنسان لا يملك أخيه الإنسان" "Man has no property in Man"، فكل الأفراد قد ولدوا أحراراً متساوين ولهم جميعاً نفس الحقوق الطبيعية، كحق الحديث والعبادة والتدين مثلاً، فهى حقوق قد منحها الإله للأفراد، الذين لهم حق إستخدامها بحرية على النحو الذى يجلب لهم الراحة والسعادة، بشرط ألا يجوروا على حرية وحقوق الآخرين، وعلى هذا فتلك الحقوق الطبيعية لا يمكن التخلّى عنها أو تجزئتها أو تحويلها

بل عكس ذلك هو الصحيح فليس لآية جيل من الأجيال الحق في إنكار هذه الحقوق كاملة للجيل اللاحق.

ويؤكد باين على إفتقاد الدول الحديثة وتجاهلها لهذه المبادئ كلية قد حال بينها وبين تمثيل الوسيط الملائم بين الحكومات والمحكومين، فالدولة يمكن لها فقط أن تكون شرعية متمدنة civilized إذا ما تأسست على النحو الذى يحقق الرضاء والقناعة للمحكومين، تلك الوضعية التى يتم ترجمتها وفقاً للآليات البرلمانية التمثيلية المؤسسية الحقيقية. إن الحكومات المتحضرة هى تلك المؤسسية التى يكون مظهر ومصدر قوتها رضاء وقناعة الأفراد الأحرار المتساوين عنها، هذه الحكومات ليس لها حقوق بل عليها فقط واجبات نحو مواطنيها، وهى لابد وأن تكون منتوجاً للتعاقد السليم بين الأفراد الذين يتعاقدون بوصفهم صانعوا أو خالقوا المؤسسات التى سوف تحكمهم، فثمة أمور مثل إستمرار البرلمانات وتتابع الانتخابات، ونمط التمثيل النيابى، وسلطة القضاء، والظروف التى فى خضمها تعلن حالة الحرب، ونمط إنفاق واستغلال المال العام، كلها لا يحددها سوى المواطنون الأحرار. أى أن الحكومة بدون تشكيل شرعى مثلها مثل القوة بدون حق. وهكذا يؤكد باين أن آية حكومة تتجاهل هذه المبادئ تُعد حكومة استبدادية.

وثانيهما محاولة باين الاقصائية لفهم التقليدى الشائع عن معنى المجتمع المدنى والاشكالية التى تكتنف التمييز بينه وبين الدولة، فهو يحاول أن يوضح لماذا يكون الأفراد، دائماً فى السياق الاجتماعى المعين، بحاجة إلى أشكال من التعاون الاجتماعى السلمى فى ظل أشكال من الحياة الإجماعية التى يعتمدون فيها على ذواتهم ويستقلون عن الدولة ومؤسساتها، فهم أولاً لديهم ميول ونزعات طبيعية لأن يتجاوزوا فرديتهم ويوحدوا قوتهم الفردية، فلن تتحقق رغبتهم فى تنشيط قواهم وإشباع حاجاتهم المتنوعة المتعددة لعجزهم عن ذلك بمفردهم دونما إستنادهم إلى عمل ونشاط الآخرين، فهم مدفوعون إلى تأسيس أشكال من التبادل والتعاون التجارى المستند إلى تقسيم العمل وتبادل للمصالح، ومن ثم فحينما يشكلون علاقات سوق اقتصادية ذات طابع ومضمون تنافسى، يتمايزون فى إطارها ولا يرتبطون ببعضهم البعض، فينتمون إلى حرف وتجارات ونشاطات ووظائف متنوعة متباينة، ومن ثم يتقابلون ويعبرون ويتوحدون ويتعارضون ثم يتكتلون وينفصلون عن بعضهم البعض ومن ثم تتقابل مصالحهم وأوضاعهم وهذا شىء طبيعى.

ويؤكد باين إنه كلما كان للمجتمع المدنى والثقافى قدرته على القيادة والحكم الذاتيين لأفراده، كلما غدا أقل حاجة للاعتماد على مؤسسات وقوانين الدولة. إن المجتمع الذى لديه ثقة فى قدراته على تنظيم وإدارة ذاته إنما يتطلب الحدود الدنيا من الآليات السياسية وهى ذلك ما

أسماء باين "الحكومة" لتأكيد التفاعل الطبيعي للأجزاء المختلفة للمجتمع المدني مع بعضها البعض.

ولعل أطرف ما يقدمه باين في هذا الإطار، ما ذهب إليه من أن تحجيم سلطات وصلاحيات قوة الدولة وإرجاعها إلى حدودها الدنيا سوف يساعدنا بالتالي في خلق وتأسيس ما قد أسماه "الإتحاد الكونفدرالى العالمى للمجتمعات المدنية الوطنية المتفاعلة المستقلة السلمية An international confederation of nationally independent and peacefully interacting civil societies وتكون الدولة الوطنية المستيدة هى بمثابة المدير المنتخب elected manger الضامن للتجارة والسلام والحضارة العالمية، ويقف حدها عند إمداد المجتمع المدني بالخدمات والاحتياجات التى لا يستطيع وحده الإيفاء والقيام بها.

وتتحول الدولة فى النهاية بدلاً من كونها استبدادية، طاغية همجية، استغلالية، إلى دولة محدودة، بسيطة، رخيصة، مفتوحة، جيدة، تنقلص مسؤولياتها الواضحة المحددة إزاء المجتمع، ومن ناحية أخرى يعى الأفراد تماماً الأسس العقلانية الرشيدة التى يتأسس عليها نسقهم السياسى، ولا شئ يخفى عن أعين المجتمع المدني، فكلما كانت الدولة المحددة قريبة منه، كلما كانت مرئية ومكشوفة له ولمواطنيه، وتكون بالتالى عملياتها وخطواتها ونتائجها مؤيدة ومدعمة من قبلهم^(١٢).

٤- هيجل Hegel:

يعتبر الفيلسوف الألماني ج.ف. هيجل أول من تحدث بصراحة عن أن ثمة فصلاً قائماً بين ما هو سياسى وما هو مدنى، بين مجال المعاملات والنشاطات الانتاجية والاقتصادية وبين نطاق الإدارة والسياسة والحكم، باختصار لقد ميز هيجل بين المجتمع المدني Bürgerliche Gesellschaft وبين الدولة السياسية أو المجتمع السياسى der staat.

جاءت هذه المحاولة الهيجلية لتأسيس التمايز بين الذاتين، بطريقة منظمة وواضحة فى سياق كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right (1821)، فمن خلاله عرضه الفيلسفى النمط ذهب هيجل إلى أن مجال الحياة الأخلاقية التى يعيشها الأفراد إنما تنقسم إلى مجالات ثلاثة أساسية هى: الأسرة والمجتمع المدني والدولة، فهم بمثابة لحظات Moments فى النظام الأخلاقى The ethical order، وهم أيضاً قوى أخلاقية ethical powers، تنتظم وفقاً لها حياة الأفراد، ومن ثم فمعايير النظام الأخلاقى تصبح واقعية بطرق مختلفة فى إطار أفعال وسلوكيات وعلاقات الأفراد الذين يعيشون فى هذه الأنماط الثلاثة للنظام الأخلاقى، فإذا كان الحال فى نطاق الأسرة يظهر أن فردانية الأفراد يتم تجاوزها وصهرها فى ظل بوتقة ترنسندنالية - أى وحدة أسرية سامية متعالية -

كما كان الحال فى مدن اليونان القديمة، والواجبات الأخلاقية يتم تحديدها بالنظر إلى وضع الفرد فى الأسرة والذى يعتمد أساساً على المقومات الطبيعية مثل النوع والميلاد، كما أن الحب والإيثار والاهتمام بمصالح الكلية الأسرية هى الملامح الرئيسية المميزة للوضع الأخلاقى فى مجتمع الأسرة، فإنه فى إطار المجتمع المدنى نجد أن هذه الوحدة الأخلاقية الطبيعية والمادية إنما يعتربها التفكك والتجزؤ، فالأفراد يتمحور جل اهتمامهم فى تلبية واشباع حاجاتهم الخاصة التى تفرضها عليهم فريديتهم، ومن ثم فهم ينشطون فيعملون، وينتجون فيتبادلون أعمالهم ونتاجهم فى إطار السوق من أجل تحقيق هذا الاشباع، وهذه الوضعية من شأنها أن تؤسس نمطاً جديداً من الروابط بين الأفراد، فبينما تسيطر الأنانية والآذائية على سلوكياتهم إزاء بعضهم البعض، فإنهم بالتالى يعجزون عن إشباع حاجات الآخرين الذين يعيشون معهم وتتناقض حاجاتهم ومصالحهم، رغم أنهم مشتركون معهم، فى الوقت ذاته، فى علاقات إجتماعية متشابكة^(١٣).

هكذا ميز هيجل المجتمع المدنى بالطابع الاقتصادى، فهو ذلك الفضاء الذى يشهد تقسيماً رشيداً للعمل بين الأفراد، كما أنه فضاء التنافس وتبادل الخبرات المادية لتحقيق المصالح الخاصة والمتعارضة، إلا أنه فى الوقت نفسه يحمى الحرية المطلقة للفرد ويزيد من حاجاته ومن وسائل إشباع هذه الحاجات. هذه الأنشطة الاقتصادية الخاصة هى التى تشكل جوهر كتلة الأنشطة الجماعية فى إطار المجتمع المدنى، ومن هنا تأتى وظيفة السلطات العامة حينئذ وهى التدخل فى عمليات السوق وتأكيد تحقيق الأمان للأفراد وللممتلكاتهم، وكذا ضمان الحق فى الحياة المستقرة والرفاهية الإجتماعية، والتى هى، فى التحليل الأخير، جوهر حياة المجتمع المدنى *de éter*.

وإذا كان هيجل قد فصل بين الدولة والمجتمع المدنى بعد أن كانا يشيران تقريباً إلى المعنى والمضمون نفسها عند الإطلاق، وخصوصاً لدى مدرسة العقد الاجتماعى، وإذا كان هذا الفصل يعد أحد السمات واللامح الأساسية البارزة لفلسفة الحق الهيكلية، إن لم يكن للفلسفة السياسية والإجتماعية الهيكلية - رغم ماقد يكتنفها من غموض وإشكاليات، فإن هيجل قد أولى أهمية خاصة للدولة السياسية الألمانية وذلك لأسباب ومبررات سوف نعرضها فيما بعد.

وينظر هيجل إلى الدولة بوصفها ذاتاً سياسية محددة وصارمة *The strictly political state* وقوية، فهى التى تتميز عن الذوات الأخرى فى إطار المسيرة التاريخية الكلية للحياة الأخلاقية، فإذا كان كل من الأسرة والمجتمع المدنى مجرد لحظات فى هذه الحياة الأخلاقية، فإن الدولة ذاتها هى وحدها "الحظطة متخصصة" و "قوى" و "مجالات للنشاط السياسى"، ومن ثم ووفقاً لهذه الرؤية السياسية الضيقة، فإن الفروق بين الدولة والمجتمع المدنى إنما تكمن فى الغايات النهائية لأنشطتهما على حدة وليس فى طابعهما، فالأنشطة فى السياق المدنى إنما تهدف بصفة خاصة

لإشباع حاجات وحماية حقوق الأفراد والجماعات، بينما الأنشطة في المجال السياسي تهدف إلى تحقيق المصالح العامة الكلية لكل المجتمع، فالغايات الخاصة - المجتمع المدني، والغايات العامة - الدولة - يمكن ملاحظتهما من خلال الوسائل الخاصة والعامة، لكن في كلتا الحالتين نجد أن شمة مزيجاً من الأفعال الشخصية والجماعية المتوازية، والأفعال المخططة المنظمة المعتمدة التي يمارسها الأفراد وتؤدي وظائف عامة . ففي المجتمع المدني نجد تبادلات السوق وعمل المحاكم القانونية والشرطة تكون بمثابة أمثلة لكلا النوعين من العمل (السياسي - المدني)، كذلك في المجال السياسي نجد "الأبوية"، و"العواطف السياسية"، و"الرأى العام"، و"المتحضرين للعمل"، كلها أمور خاصة بالإطار المدني لكنها تقع في إطار إنشغالات وإهتمامات الدولة، بمعنى آخر فإن شمة روابط وخطوط اتصالية بين الدولة والمجتمع المدني، فهما ليسا منفصلين في الواقع.

وشمة دليل آخر على ذلك الترابط بين الذاتين وعدم انفصالهما - برغم تمايزهما - عن الآخر، فعلى الرغم من كون الحاجات الإنسانية والأنشطة التي يقوم بها الأفراد من أجل إشباعها - ونسق العلاقات الذي يتأسس إبان هذه العملية؛ وما ينتج عن هذا وذاك من أشكال وتكوينات اجتماعية مثل الطبقات، والعائلات، والروابط والجمعيات الخاصة بالمنتجين مثلاً، أو الشركات .. إلخ - إنما هي بمثابة الركيزة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع المدني الهيجلي إلا أننا رغم ذلك نجد - أى هيجل - يُضْمَن بعض المؤسسات العامة ذات السلطات الرسمية العامة إلى نطاق وفضاء المجتمع المدني مثل المحاكم القانونية وهيئات التنظيم والرفاهية.. إلخ، بحجة أن هذه المؤسسات وما تمارسه من أنشطة وسلطات مدنية، والتي هي من المفترض أن تدرج في نطاق المجتمع السياسي أو الدولة، إلا أن طبيعة أهدافها - الرامية إلى ضمان الحياة الهادئة السعيدة المستقرة للمواطنين وحصولهم جميعاً على حقوقهم بوصفهم أعضاء في المجتمع المدني ذاته - تدرجها في دائرته الواسعة^(١٤).

والحقيقة أن هيجل في تركيزه على الدولة؛ وإيلائها أهمية مطلقة وجوهرية على كل ما عداها من أشكال وتظاهرات الحياة الأخلاقية وجعلها مصدراً لكفالة حرية الفكر والعقيدة وطلب العلم، فلا شيء يعد حقيقة أصيلة وموضوعية إلا تلك الحقائق التي تحددها وتقننها وتعترف بها الدولة، وكذلك إظهاره أفراد المجتمع المدني - العناصر الفردية - بمظهر العاجزين عن الحفاظ على تماسكهم ووحدتهم إلا من خلال الكل الذي يجمعهم، ويكفل لهم الاستقرار والتوازن الاجتماعي^(١٥). قد كانت له مبرراته ومسوغاته التاريخية السياسية والواقعية الاجتماعية، فقد كانت ألمانيا حتى عام (١٨٢١) متأخرة نسبياً عن إنجلترا وفرنسا وفي حاجة من أمرها إلى تدارك ذلك التأخر التاريخي والحضاري، الذي تميزت فيه البرجوازية الألمانية

بالضعف فى مقابل ازدياد امتيازات الأرستقراطية البروسية، من هنا أكد هيجل ضرورة أن يكون للدولة الألمانية دوراً حاسماً، لا بد وأن تلعبه، لفرض سياساتها التنموية على جميع السكان الألمان، ومن هنا أيضاً طالب بدولة قوية مستقلة و متموقة فوق رأس المجتمع المدنى كى تحميه من الشرور والآثام الفردية، وتكبح جماح العريضة الاجتماعية، وتضمن النظام وتكفل التعددية^(١٦).

وفى الحقيقة لقد تباينت رؤى بعض العلماء والباحثين واختلفت مواقفهم واجتهاداتهم إزاء ما قدمه هيجل من إسهام نظرى فلسفى فى هذا الموضوع، ففى حين ذهب البعض^(١٧) إلى أن هيجل لم يبد حماساً ملحوظاً للمفهوم باعتباره شرطاً وإطاراً طبيعياً للحرية وإنما بوصفه "وحدة عاجزة" فى حاجة إلى المراقبة الدائمة والمستمرة من طرف الدولة، ولأنه لا يتضمن بالضرورة ذلك التناغم والتوازن الذى امتاز به المجتمع الطبيعى، فهو أشبه بحقل صراع مضطرب تصادم فيه المصالح الخاصة، فكل فرد مشغول فى ملكيته وفى دأب لتحقيق مصالحه الشخصية، فالمجتمع المدنى بالتالى "منظومة قلقلة غير مستقرة مهددة باستمرار التوتر والانفجار.."، أكد البعض الآخر على أن هيجل قد أدرك المجتمع المدنى على أساس أن اختلاف الأفراد وأنانيتهم فى اشباع حاجاتهم الخاصة، لا يعنى أن حالة من الفوضى تسود ساحة المجتمع المدنى، فالأفراد يدركون أهمية الاعتماد المتبادل، وضرورة كبح أنانيتهم وتهذيبها، كما أن الدولة والتى تقوم بدور المراقب والمتابع لحركته، تقوم على التنسيق بين المصالح الخاصة بالأفراد، وتحقيق المصالح الجماعية العامة، ولا تقف عند حدود المصالح الضيقة للخاصة، فالذى يدير الدولة هو طبقة عامة universal class من المواطنين والعسكريين الذين يهتمون بالمصالح الجماعية العامة^(١٨).

ومن زاوية أخرى ذهب البعض الثالث إلى أن هيجل لم يكن قادراً على إنتاج نظرية منظمة متسقة حول المجتمع المدنى فما قدمه أقل من أن يتكامل فى شكل فلسفة سياسية اجتماعية شاملة^(١٩). كما أن الإطار المفاهيمى لديه إنما يعانى من التناقضات والتوترات فيبدو وكأنه معجلاً بحدوث تلك الأزمة المعاصرة "أزمة المشروعية" حيث الامتداد المعاصر لنشاط الدولة يشكل - وفقاً لذلك - تهديداً كبيراً لذلك الاستقلال النسبى الذى يتمتع به كلا المجالين السياسى والمدنى على السواء بوصفهما جوهر فلسفة الحق الهيجيلية.

فى مقابل ذلك نجد بعض المفكرين الذين ذهبوا إلى أن التمييز الهيجلى بين الدولة والمجتمع المدنى قد شكل مؤثراً كبيراً على ماركس وأتباعه فشكل لهم مصدراً للإلهام الفكرى وموجهاً للنشاط النظرى فى إطار فهمهم لتلك العلاقة^(٢٠).

لكن على الرغم من ذلك وفى مقابل وجهات النظر السالفة - ذهب الفيلسوف الالماني

مانفريد ريدل Manfred Ridil فى عمله الرائد "مقال فى تاريخ مفهوم المجتمع المدنى An essay on the history of the concept of civil society" " إلى أن الفصل والمعالجة الهيكلية للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى، فى مقابل الارتباط التقليدى الذى كان قائماً بينهما، إنما يشكل هوة سحيقة مع تراث المفهوم التقليدى، ويمائل أيضاً طرفاً متلائماً مع تغيير ثورى تاريخى جديد، وأكد ريدل أن ما أتى به هيجل إلى الوعى المعاصر له، فيما يتعلق بمفهوم المجتمع المدنى ليس أكثر من كونه مجرد نتيجة للثورة الحديثة وظهور المجتمع اللامبى Depolitized . أو غير المسيس - من خلال مركزية السياسة فى يد الدولة الثورية، وانتقال جاذبية هذا المفهوم وأهميته إلى الصعيد الاقتصادى، فثمة تغيرات خبرها المجتمع الأوروبى متزامنة مع الثورة الصناعية تجسدت فى ظهور الاقتصاد السياسى أو الاقتصاد القومى، تلك العملية التى فصلت ما هو سياسى عما هو مدنى فى إطار الحياة الأوربية الحديثة، تلك التى كانت فى طورها الكلاسيكى تعتبر الجانبين شيئاً واحداً. إن ريدل مثلاً يعتبر أن ما أتى به هيجل هو الشئ الأعظم جرأة فى لغة الفلسفة السياسية منذ مفهوم بودين عن السيادة، حتى جان جاك روسو ومفهومه عن الإرادة العامة General will.

وأخيراً فلقد أكد بعض العلماء أن شدة محاولة للاستفادة من الإسهام الهيجلى فى تناول مشكلات المجتمع الرأسمالى المدنى المعاصر، حيث إن نظريته - فى المجتمع المدنى - غدت كافية بدرجة كبيرة فى تشكيل خلفية وأرضية صلبة، لتوجيه الواقع الاقتصادى الامبيريقى، وتأسيس نظرية فلسفية عن القوى والقدرات الإنسانية، ولأن تقترح طريقة منهجية للتعامل مع تلك "الورطة" التى تعترى المجتمع الصناعى البرجوازى المدنى المعاصر.

٥- إميل دوركايم Emile DrKhaïm :

لم يتحدث دوركايم صراحة عن المجتمع المدنى، وإنما تحدث عما أسماه "الجماعات المهنية" وذلك فى إطار مؤلفيه الشهيرين "تقسيم العمل الاجتماعى" و "الأخلاقيات المهنية والأخلاق المدنية" فذهب إلى أن الانتقال من حالة التضامن الاجتماعى العضوى إلى التضامن الاجتماعى الآلى، فى سياق التحول من نمط الحياة الجماعية البدائية إلى النمط الأكثر تمدناً والأخذ بمبدأ تقسيم العمل، والأوسع اعتماداً على التخصص المهنى الدقيق، إنما له مصاحبات وتداعيات اجتماعية مرضية، تتمثل لديه فى حالة فقدان الجزئى للمعايير الاجتماعية الخاصة بالمجتمع، والجماعية الخاصة بالجماعات المكونة له، فتنتشر حالة اللامعيارية الاجتماعية - الأنومى - social Anomy ويتهتك النسيج الاجتماعى ويتعرض البناء الاجتماعى الكلى للاهتراء ثم الانهيار والتداعى، ويصبح الأفراد فى حالة من إنعدام التوجيه الاجتماعى العام، وكذلك الإضطرابات

المتتالية للعمال وصراعاتهم مع أصحاب الأعمال^(٢١). ومن ثم تطلّب ذلك حلاً حاسماً وعاجلاً لهذه المشكلات الاجتماعية العامة.

ولقد وضع دور كايم حلولاً عديدة لهذه الوضعية المأزومة يأتي على رأسها تأسيس نسق معيارى صارم، ثم كذلك ضرورة إحياء "نظام الطوائف المهنية" الذى كان قائماً فى العصور الوسطى الاوربية، والذى كان له دور اجتماعى وتربوى غاية فى الاهمية.

ففى مؤلفه "الأخلاقيات المهنية والاخلاق المدنية"، أكد أنه من أخطاء الثورة الفرنسية قضاؤها على الطوائف المهنية والتي كان يمكن لها أن تقلل من حدة التوترات الناجمة عن سوء عملية تقسيم العمل وعدم قيامها على أساس الملكات الطبيعية والشخصية للأفراد، ومن ثم فمن الضروري إعادة إحيائها - ليس فى صورتها القديمة غير المناسبة - لتناسب وروح المجتمع الرأسمالى البرجوازى - المدنى - الجديد.

هذه الشبكة الواسعة من الطوائف أو الجماعات المهنية تستطيع بدورها أن تملأ ذلك الفراغ بين الدولة والفرد، فتحميه من بطش الدولة وسلطانها، وهى أيضاً سوف تمثل كلاً من الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية، فسوف يقف العامل جنباً إلى جنب مع صاحب العمل، ومن ثم يمثل ذلك مجالاً رحباً للتقليل من احتمالات الصراع والمواجهة بينهما فى ساحة المجتمع، فكلهما سوف يطرح مطالبه، والجماعة المهنية بدورها تقوم بدور الوسيط بينهما وتحدد للطرفين ما لهما من حقوق وما عليهما من واجبات. وأنه إذا كان من الضرورى أن يصير العمال والرأسماليون على تشكيل طائفة خاصة لكلية فسوف يكون هناك مجلس مشترك يمثل الطرفين لتحقيق التنظيم وعدم الفوضى والخصار الصراع^(٢٢). فسوف تمثل الجماعة دور الوسيط بين العامل، أو الفرد بصفة عامة، وبين الدولة، فهى حائط صد له من جورها، إضافة إلى كونها ضابطاً لسلوكه وتفاعلاته فى السياق الاجتماعى، وبالتالي سوف تسود أخلاق التضامن الاجتماعى الذى يفرضه ويرتضيه الضمير الجمعى.

٦- كارل ماركس K. Marx:

تحدث ماركس - لفترة وجيزة - عن مفهوم المجتمع المدنى قبل أن يطور نظريته فى المادية التاريخية وقبل أن يطور ترسانته المفاهيمية الأخرى التى تميزت بالثراء والتنوع فشملت مفاهيم مثل قوى الانتاج، وعلاقات الانتاج، أسلوب الانتاج، والبناء التحتى، والبناء الفوقى، وغيرها من تلك المفاهيم التى أغنته - هو ورفاقه - فيما بعد وصرفتهم عن إستخدام مفهوم المجتمع المدنى. وكعادته فإن ماركس قد أخذ مفهوم المجتمع المدنى عن أستاذه ومواطنه الفيلسوف الألمانى هيغل، ولكنه - كعادته أيضاً مع المفاهيم الهيغلية - قد قلبه رأساً على عقب وأضفى عليه أبعاداً

ومعاني جديدة مغايرة لتلك التي اكتسبها لدى هيجل.

والقارئ لمؤلفات ماركس وبعض زملائه - فريدريك أنجلز على وجه التحديد - يجده قد استخدم مفهوم المجتمع المدني وتردد كثيراً لديه في بعض المؤلفات، خاصة "نقد فلسفة الحق" (1843) الهيجلية، ثم "الأيديولوجية الألمانية"، ثم "إسهام في نقد الاقتصاد السياسي"، ثم "نقد الفلسفة"، ولكنه في المؤلف الأول - نقد فلسفة الحق - قد استخدم المفهوم بكثرة عن غيره من المؤلفات الأخرى.

لقد هدف ماركس أساساً من وراء تقييمه لفلسفة الحق الهيجلية إلى انتقاد المؤسسات السياسية القائمة ومناقشة تلك العلاقة بين الاقتصاد والسياسة بصورة أكثر اتساعاً، فلقد بدأ بانتقاد هيجل على بدايته بالأفكار المطلقة المجردة، في حين تجاهله للواقع العياني المعاش، ثم انتقده في دفاعه عن الملكية فقد وضع - متأثراً بفويرباخ - نظاماً إنسانياً ديمقراطياً قوياً بدلاً من ذلك، ثم قدم تحليلاً رائعاً للكيفية التي تؤسس بها البيروقراطية دولة داخل الدولة، ثم أخيراً ناقشه ماركس في تحليله للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني^(٢٣).

ولقد أضحى مفهوم المجتمع البرجوازي - أي المدني - أحد المفاهيم المركزية والإستراتيجية في النظرية الاجتماعية الماركسية، بل بصورة أو بأخرى هو نفسه أساس هذه النظرية، فلقد عمد ماركس إلى "موضعة" subjectivization المفهوم وتعديله بما يخدم أغراضه النظرية، قبل أن يصلح للاستخدام، فراجع ماركس السياق الفلسفي للمفهوم وتساءل عن مصداقية الديالكتيك الفلسفي الهيجلي في ضوء أن معالجة هيجل للمفهوم قد تجاهلت وزيفت الحقائق والعمليات الاجتماعية والإنسانية التاريخية، الحقيقية والواقعية، بوصفها عناصر في تطور تلك الذات الميتافيزيقية، أي الروح أو الفكرة^(٢٤).

ولقد ذهب ماركس إلى أن الفكرة الواقعية إنما تنقسم إلى مجالين مثالين وهما الأسرة والمجتمع المدني، اللذان يمثلان المرحلة أو الطور النهائي لتلك الفكرة - على خلاف هيجل الذي ذهب إلى أن الدولة هي المرحلة النهائية في مسيرة الفكرة الواقعية التاريخية وما الأسرة والمجتمع المدني إلا مجرد لحظات في هذه المسيرة - فالدولة تتمظهر من خلال ركنين أساسيين وهما الأسرة والمجتمع المدني بوصفهما جزئين حقيقيين روحيين لها، وليس كما ذهب هيجل إلى أنهما يخلقان نفسيهما تلقائياً ويرتبطان بصورة ما بالدولة أو أنهما من نتاج خلق هذه الفكرة الواقعية. إن مصيرها - أي الدولة - مرتبط بمصير كلاً من الأسرة والمجتمع المدني، فوجودها ليس هدفاً في حد ذاته، فالدولة السياسية لا تستطيع الاستمرار في وجودها بدون وجود الأساس الطبيعي للأسرة، والأساس الاصطناعي للمجتمع المدني Artificial Basis، فهما بمثابة الشروط

الضرورة، فلا يمكن أن نذهب - وفقاً لهيجل - إلى وضع النتائج بدلاً من الأسباب، أو المحددات بدلاً من المحددات، فالدولة هي منتج لهما وليس العكس، فالنسيج المادى لها إنما يتكون فى النهاية من الأفراد الأعضاء فى المجتمع المدنى، فهم ذلك المركب الذى منه تتكون الدولة فى نهاية الأمر.

لقد رأى ماركس المجتمع المدنى بوصفه الفضاء الذى يشتمل على كل تلك العلاقات والروابط المادية القائمة بين الأفراد فى سياق مرحلة تاريخية محددة من مراحل تطور القوى الانتاجية، ويشمل كذلك كل مظاهر الحياة الصناعية والتجارية فى هذه المرحلة، فهو الأساس الاقتصادى الذى تشيّد عليه مقومات ومكونات البنية الايديولوجية والسياسية بكل تنوعاتها وجزئياتها، إنه على المدى البعيد يتجاوز الدولة والأمة، لكنه من ناحية أخرى يؤكد ذاته من خلال علاقاته الخارجية مع الدول والقوميات الأخرى، وعلى الصعيد الداخلى فإنه يؤكد ذاته أيضاً بتنظيم نفسه كدولة معينة، هكذا فهو فضاء العلاقات الاقتصادية التى تخضع لها المؤسسات السياسية القائمة^(٢٥).

ببساطة فإن ماركس حينما تساءل عن المجتمع المدنى وهويته ونمطه وعما إذا كان الأفراد لهم الحق والحرية فى اختيار نمط معين منه لهم، ذهب إلى أن هذا المجتمع، منتج التفاعلات المتبادلة والمشاركة بين الأفراد، وأنه مرتبط بالحالة التى تكون عليها القوى الإنتاجية القائمة "أننا إذا افترضنا أن هناك حالة محددة من تطور القوى الانتاجية للإنسان فسوف نحصل على شكل محدد من التجارة والاستهلاك، وإذا افترضنا مراحل محددة للتطور الانتاجى والتجارى والاستهلاكى فسوف نحصل على تكوين اجتماعية مطابقة لهذا النمط من التطور الإنتاجى، بمعنى آخر - أكثر بساطة - فسوف نحصل على مجتمع مدنى مطابق لهذا النمط من التطور الإنتاجى، وإذا افترضنا أيضاً مجتمعاً مدنياً معيناً فسوف نحصل على أوضاع سياسية معينة والتى هى فقط التعبير القانونى الرسمى عن هذا المجتمع المدنى".

كذلك اعتبر ماركس المجتمع المدنى هو ساحة تضارب وتناقض وتصارع المصالح الاقتصادية فى إطار القيم البرجوازية والحياة الإجتماعية بصفة عامة، فالفرد الطبقي يسعى إلى إشباع حاجاته الأساسية وتأمين ممتلكاته والاستمتاع بها، بغض النظر عن مصالح وأهداف الآخرين معه فى السياق نفسه، أن الفرد، مدفوعاً بقيمه الأنانية والذاتية التى تتلأ ساحة هذا المجتمع وفضائه، دائماً ما ينظر إلى الآخرين بوصفهم المهددين الأول له والملكيته ولسعاده، وليسوا محققين لها أو مساعدين له أو مستمتعين معه^(٢٦).

وحينما تناول ماركس العلاقة بين المجتمع المدنى و نظيره أو قرينه المنطقى "الدولة"، فقد أكد

على ما أكد عليه هيجل، من الانفصال بين الذاتين - الدولة والمجتمع المدني - والازدواجية والتناقض بينهما، بل قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فأكد على الدولة بوصفها القوة المادية المنظمة، التي تظهر لأعضاء المجتمع المدني بوصفها قوة اغترابية تقع خارج سيطرتهم، بل وتسيطر وتهمين عليهم، وأكد كذلك على الحتمية التاريخية والصبغة الآدائية للدولة - البرجوازية أساساً - وذلك الفضاء الشاسع والعميق بينها وبين المجتمع المدني، فأوضح أنه حينما تقلصت الملكية القطاعية وحلت محلها الملكية الرأسمالية الخاصة، قد عجلت وعمقت في آن واحد ذلك الانفصال بين الجانبين - أى المجتمع المدني والدولة - بوصف الأخيرة تجسد شكلاً للتنظيم الطبقي طورته الطبقة البرجوازية بهدف حماية مصالحها وأهدافها الطبقيّة وكذا طبيعة البنية الطبقيّة القائمة.

بمعنى آخر إنه إذا كان ماركس قد أبقي على ذلك التمييز الهيجلي بين الدولة والمجتمع المدني، فإنه قد رفض إعتبار الأولى بوصفها مجتمعاً سياسياً شمولياً، له طابعه الأخلاقي المتمايز، كما أنكر أولويتها في سياق الحياة الاجتماعية والتاريخية - كما راينا وسنرى فيما بعد - لقد نظر ماركس باعتبار للعلاقة بينهما ولكنه قد جعل المجتمع المدني هو فضاء الحياة السياسية ومصدراً للتغير السياسي، وجعل الدولة بوصفها الجهاز القمعى الذى يستخدم من أجل حماية وصيانة المصالح والأهداف المادية الطبقيّة المحددة، وأيضاً هى تلك الآلية التى تمنحضت عن الظروف المادية المحددة والواقعية للمجتمع المدني، ومن ثم فهى التعبير القانونى الرسمى لتطور ذلك المجتمع المدني.

ولعل ذلك يدفعنا إلى مناقشة قضية جوهرية فى التناول الماركسى لمفهوم المجتمع المدني فى علاقته بالدولة، تلك القضية التى دفعت أنجلز ليؤكد بصورة محددة أن الدولة أو النظام السياسى هى العنصر الخاضع فى حين أن المجتمع المدني، مجال العلاقات الاقتصادية، هو العنصر الحاسم The state- the political order - is the subordinated, and civil society - the realm of economic relations- the decisive element إن هذه النقطة هى أولوية المجتمع المدني على الدولة السياسية فى الظهور - أو العكس - إضافة إلى بعض الكتاب المفكرين الذين ذهبوا إلى أن نقطة البدء الأساسية لدى ماركس هى حالة الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، انفصال المجال السياسى عن المجال الاقتصادى، ولقد بدا ذلك بصفة خاصة فى كتاباته المتأخرة.

والحقيقة أن أولوية المجتمع المدني على الدولة السياسية هو بمثابة تفسير لأحد جوانب المشكلة، وفى العصور الوسطى الإقطاعية، قاد المجتمع المدني ثورة سياسية تقدمية من أجل التحرر السياسى الحقيقى، حيث تحلل المجتمع الإقطاعى القديم الذى كانت فيه عناصر القوة والسيادة

المطلقين وجوهر وروح الدولة مستقلين جميعاً عن أفراد المجتمع، فالثورة السياسية الحقيقية - التي قضت على كل مظاهر الحياة القطاعية السياسية والاقتصادية والإجتماعية - هي ثورة المجتمع المدني بالأساس. ثورة أعادت الدولة وأمورها كي تصبح أموراً تهتم الأفراد، موضعاً وموضوعاً للاهتمام الجماعى العام، أعادتها كي تصبح دولة حقيقية، ببساطة لقد حطمت الثورة السياسية، القناع والغطاء السياسى للمجتمع المدنى الاوروبى: لقد حطمته إلى أجزائه البسيطة، الأفراد من ناحية، وعناصره الروحية والمادية من ناحية أخرى، لقد غيرت مظاهر ومجريات الحياة المدنية العامة.

ولكن ما إن اكتمل النمو السياسى الحقيقى للدولة البرجوازية الرأسمالية حتى بدأت تمارس استقلالاً وانفصالاً عن المجتمع - الأساس الاقتصادى - الذى أفرزها فى ظروف صدامية عنيفة، وأضحى الإنسان يحيا فى كنفها حياة مزدوجة : حياة أرضية earthly، وحياة سماوية Heavenly، ليس فقط على صعيد الفكر والوعى ولكن أيضاً فى إطار الواقع الاجتماعى، فهو يحيا فى إطار الدولة - المجتمع السياسى - بوصفه كائناً سياسياً وفى إطار المجتمع المدنى ككائن إجتماعى له خصوصيته، يتعامل مع الأفراد الآخرين وكأنهم مجرد وسائل، فهو مختزل ذاتياً ومجرداً إلى كونه وسيلة والعوبة فى يد القوى الاغترابية (٢٧). إن الدولة السياسية هي الموجه الروحى للمجتمع المدنى، تماماً مثلما تكون السماء هي الموجه للأرض، فهي تقف نفس موقف المواجهة من ذلك المجتمع، وتتغلب عليه وتقهر أفرادها وتقمعهم دائماً فتحدد لهم أطر الحرية المتاحة لهم. إن دور الفرد العضو فى المجتمع المدنى البرجوازى إزاء الدولة يقتصر عند حد الكلام والسفسطة المنطقية وينظر إلى وجوده داخلها على أنه وجود استثنائى ووقتى ومظهري عارض.

لقد أدت هذه الظرفية السياسية الإجتماعية إلى حالة من الإنشطار النفسى داخل الفرد، إنشطار بين جانبه الإنسانى، وبين جانبه كمواطن فهو موزع مشتت بين حياته العامة وحياته الخاصة، حياته كمواطن وحياته كبرجوازى، فأصبح فى حالة غربة عن ذاته (٢٨). وذهب ماركس إلى أن هذه الحالة عارضة ووقتية وسوف يتم التغلب عليها بواسطة الديمقراطية "الديمقراطية الحقيقية" True democracy، حيث لا يوجد اغتراب وانفصال بين المواطن الإنسان الفرد وبين البناء السياسى الذى يحكمه، وقد اعتقد أن التصويب العام The Universal Suffrage وتأكيد المواطن فى التصويت voting هما جوهر العملية الديمقراطية، ولكنه والحال هكذا، وإقتصار وجود الدولة عند كونها سياسية فقط فإنها تصبح المشرع أو القوة التشريعية، وتصبح بالتالى المشاركة فيها معياراً للمشاركة السياسية ويصبح الفرد سياسياً حينما يتشارك مع الآخرين فى العملية التشريعية، ومن هنا فالمجتمع المدنى، يحاول أن يستعيز عن وجوده الخيالى بهذه

المشاركة، فيجعل من نفسه موجوداً بالفعل وليس وهمياً، فيسعى للتحويل من مجتمع مدنى إلى مجتمع سياسى، ومن ثم فإن مشاركة الأفراد تحتّم عليهم أن يدركوا أنفسهم كأفراد فى دولة سياسية وهو إدراك وتعريف لم يتم تحقيقه أو إختبار واقعيته وعمليته بعد. ولكن رغم صعوبة وتعقد بل واستحالة التصويت العام فى بعض الأحيان ، فإنه يعد أحد الوسائل الأساسية التى يلجأ الأفراد إليها فى المجتمع المدنى من أجل التخلص من الدولة والمجتمع المدنى البرجوازى على السواء.

ولكن ما هو السبيل إلى التخلص من هذه الوضعية السياسية والاقتصادية والإجتماعية البرجوازية، وإنهاء عصر الدولة الرأسمالية والمجتمع - المدنى - البرجوازى على السواء. يناقش ماركس هذه القضية فى معرض حديثه عن الظروف السياسية التى عايشتها ألمانيا، فوجد أن ألمانيا لا تقلل عن فرنسا فى امتلاكها لإمكانات ثورية هائلة كاملة فيها، بل إنها تتميز عن فرنسا التى كانت مكبلية بطبقة وسطى متضخمة استحوذت على مكاسب ثورتها السياسية، أن تشهد ألمانيا ثورة كالثورة السياسية على المجتمع المدنى والدولة الإقطاعية، ليس من قبيل اليوتوبيا.

ولكن ما هو السبيل إلى ذلك؟ ومن هو المؤهل لهذا العمل الثورى الطليعى التقدمى؟ إنها طبقة البروليتاريا. طبقة هى جزء من المجتمع المدنى، تبدأ فى أول الأمر بتحرير ذاتها من تسلط الدولة السياسية ثم تسعى بعد ذلك إلى تحرير المجتمع بأكمله. ويؤكد ماركس أنه ليس هناك طبقة أخرى فى المجتمع المدنى مؤهلة لهذا الدور الطليعى المهم، لكن عليها أن تمتلك الجرأة والحماسة السياسية والوعى السياسى بأهدافها ومصالحها كطبقة إجتماعية، إن عليها أن تتأخى Fraternizes وتتوحد مع Identifies مع سائر الجسد الاجتماعى الآخر، فتقدم نفسها بوصفها الممثل والمدافع عن الاهتمامات والمصالح الاجتماعية العامة لهم. إن طبقة البروليتاريا تقدم نفسها بوصفها رأس وقلب المجتمع فى آن واحد^(٢٩).

هكذا ذهب ماركس ، فبانتهاى الظروف المادية التى تشكل الأرضية الصلبة التى يقف عليها الجانبان - دولة ومجتمع مدنى - فإنهما فى وقت واحد سوف يتلاشيان وسوف تقوم بذلك الطبقة العاملة، حيث تستحوذ تدريجياً على مصادر القوة السياسية وتحقق ديكتاتورية البروليتاريا، وفى النهاية يتحقق الحلم الماركسى بمجتمع لا طبقى تنتفى فيه علاقات الملكية الخاصة أساس القهر والاستغلال.

وأخيراً فإن معالجة ماركس المتميزة للمجتمع المدنى، وتميزه عن الدولة والصراع التاريخى الجدلى بينهما، قد أضفت بعداً جديداً واسعاً من شأنه أن يركى إمكانية الصراع والصدام بين المفهومين، على المستويين النظرى والعملى فمثلاً لقد دفع ذلك الكتاب المتعاطفين مع هيجل،

والذين تلوا ماركس، في أن يتحرروا الدقة في التفسيرات الماركسية حول المفهومين، في حين أن الماركسيين أو المتعاطفين مع الرؤية الماركسية، قد عوّلوا على ترديد الانتقادات الماركسية للفهم الهيجلي للعلاقة بين المفهومين وذلك من أجل تأسيس مساحة لأنفسهم للابتعاد عن هيجل، حتى أن هذا الجدل حول العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني قد أخذ يدب داخل المعسكر الماركسي ذاته^(٣٠).

٧- لماذا اختفى المفهوم وخبا نجمه بعد ماركس ؟

في واقع الأمر لقد أفل نجم مفهوم المجتمع المدني منذ الفترة التي سيطرت فيها الماركسية على الفكر الاجتماعي والسياسي، فرغم أن ماركس ذاته قد استخدم المفهوم في كتاباته الأولى - كما رأينا - بل واعتبر أن علم الاقتصاد السياسي، هو علم تشريح ودراسة المجتمع المدني البرجوازي، إلا أن ماركس قد تمكن من تطوير كوكبة هائلة من المفاهيم التي إستطاع أن يطوعها بعد ذلك في خدمة أهدافه النظرية والتحليلية، وعلى رأس هذه الترسنة المفاهيمية، قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج، أسلوب أو نمط الإنتاج، البناء التحتي، البنية الفوقية، الأيديولوجيا، الوعي الطبقي، الوعي الزائف، الاغتراب، التشيؤ، فائض القيمة، كل هذه المفاهيم قد أغنت ماركس وأنجز بصورة كبيرة عن استخدام مفهوم المجتمع المدني بعد ذلك في كتاباتهما.

ونتيجة سبب آخر، يذهب إلى أن انتشار المصطلحات والمفاهيم الماركسية لم يعد يشكل تعليلاً كافياً لذلك الأفعال والإغفال اللذين أصابا المفهوم، ولقد قدم الكاتب فرنسوا روجون François Rangeon فرضيات عدة لتأويل هذا الضمور، منها نقد الإشكالية من أساسها والمزور من دراسة العلاقات المعقدة بين الدولة والمجتمع المدني إلى دراسة علاقات السلطة التي تخترق كلاً من المجتمع المدني والسلطة، كذلك فإن ظهور مسألة "دولة القانون" والتي من شأنها أن تؤدي إلى التشكك في مصداقية الحديث عن مجتمع غير سياسي^(٣١).

٨ - ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville

عالم فرنسي نزع من فرنسا إلى أمريكا وكرّس حياته لخدمة وطنه في مجالات القضاء والإدارة والتشريع والسياسة ومن أهم ما كتبه (الديمقراطية في أمريكا) في جزئين والنظام القديم). وقد أكد توكفيل، من خلال دراسته للنظام السياسي والثورة الفرنسيين (The old régime (1835)، والحكومة والمجتمع الأمريكيين (Democracy in America (1840 على أن الدفاع عن نمط الدولة التي تحكم وتسيطر على المجتمع المدني تحت مسمى حماية المصالح والاهتمامات العامة إنما له تداعيات جد خطيرة، يأتي على قائمتها نمو نمط جديد من الدولة الإستبدادية التي ينتخبها المواطنون، مؤكداً أن الصراع والخلل الاجتماعيين إنما هما ليسا من

نتاج تلك المصالح والاهتمامات الخاصة أو تعارضهما، بل لذلك النمط الجديد من إستبداد الدولة الذى أضحى الخطر الرئيسى الذى يتهدد المجتمعات والأمم الديمقراطية الحديثة^(٣٢).

ويؤكد أن أسوأ ما فى هذه المجتمعات والمؤسسات السياسية الحاكمة ليس ضعفها فى مواجهة ما قد يوجد من صراع، بل ينجم عن قوة المؤسسات السياسية والتي لا قبل لأحد بمقاومتها، فليست الحرية المسرفة الغالبة على البلاد هى التي تفرعه، بقدر ما يفرعه عدم كفاية الضمانات التي يجدها الإنسان فى تلك البلاد ضد الاستبداد والطغيان.

وذهب توكفيل إلى أن نمة عهد شهد بقوة وجود الآليات الديمقراطية التي تقاوم أوجه اللامساواة فى إمتلاك مصادر القوة والثروة، هذه الآليات أكدت ودعمت التركيز التدريجى للقوة فى يد الدولة المركزية الحاكمة تحت دعاوى ومسميات السيادة الشعبية للمواطنين وتحقيق المساواة فى المعاملة والتمويل، كل ذلك بدوره إنما يتهدد الوجود الآمن والمستقر للمجتمع المدنى، بل ويجرده من حريته، وأكد توكفيل أننا يجب أن نفرع من وصول هذه الدولة إلى حد استعباد واسترقاق المواطنين، خصوصاً إذا علمنا أن أخطاءها ومثالبها قلما يتم مراجعتها والتصدى لفحصها، كما أن التداعيات السلبية لتوجهاتها قليلاً ما يعيها ويدركها المواطنون. فهذه الجمهوريات تكثر من التقرب إلى الجمهور فتستوعبه بإدخاله فى جميع الطبقات دفعة واحدة وهذا أخطر ما يوجهه توكفيل إليها من نقد، وهو يصدق بوجه خاص على الدول الديمقراطية المنظمة على غرار الجمهوريات الأمريكية حيث سلطة الأغلبية المطلقة كل الإطلاق وليس من طاقة أحد أن يقف فى وجهها، حتى أن المرء يجد نفسه مضطراً إلى التنازل عن كل حقوقه من حيث هو مواطن، بل ويكاد ينزل عن كل صفاته، من حيث هو إنسان إن شاء أن يجحد عن الطريق الذى ترسمه له الأغلبية.

وأكد توكفيل أن الوجود الاجتماعى اليومى فى المجتمعات التي جاءت على أنقاض الحكم الأرستقراطى قد أصبح فى حالة هائجة ودينامية، لتغلغل الآليات الديمقراطية، التي أيقظت ودعمت ذلك الانتقال الراسخ لإرساء مبادئ المساواة فى توزيع القوة والملكية والمكانة فى إطار فضاءات الدولة والمجتمع المدنى على السواء، ولاحظ أن كل شئ فى المجتمع السياسى societe politique قد أصبح موضع شك وارتياب، فقدره العواطف التقليدية والأخلاقيات المطلقة والعقائد الدينية على الاقتناع قد اهتزت فى ضوء الاهتمامات والمصالح الدنيوية. فى سياق هذا العهد السياسى الديمقراطى المريب فإن نجوم العقائد الأسطورية قد فقدت بريقها وهوت إلى الأرض وبريق الثقة قد أصبح دجياً وأفق العمل والفعل السياسيين قد ضاقت وانصرفوا إلى الأمور الدنيوية^(٣٣).

ولا يملك الأفراد كذلك، فى المجتمع المدنى، القوة ولا يستطيعون أن يفلتوا من القبضة الحديدية للدولة، فحالتهم من الخضوع والاذعان، وضعف إمكانية التخلص منها وشكهم الدائم فى إمكانية تحقيق المساواة الاجتماعية وحماستهم المتدفق إزاء كل هذه الظرفية الذهنية والاجتماعية المتدهورة إنما يولد لديهم مزيجاً من الاحباط وخيبة الأمل، وفى الوقت نفسه حماساً زائداً للتخلص من هذه الظرفية، من خلال النضال الذى يحقق لهم المساواة. النضال الذى لا يقترن بالضرورة بحماية الحريات الاجتماعية والسياسية، فالأفراد لا يمكن أن يكونوا متساوين ما لم تكن أنشطتهم مقترنة بتحديد مصيرهم، وأن تكون شبة محاولات لإدراك أن قيم الحرية والمساواة قد تتعارض مع كلتاها الأخرى، ويقرر توكفيل أن هذه الرؤية بالذات تبدو مناسبة لتلك الحقبة المعاصرة التى استبدلت فيها قيمة التحرر من الاستبداد، بهدف تأسيس الدولة الحامية للمساواة. إن الثورة المضادة للديمقراطية تجد العديد يساعدها ولكن دونما أن يشعروا بذلك.

ويذهب توكفيل إلى أنه كلما تزايدت حاجة الإجماع العام إلى تنظيم مركزى عام أو دولة مؤسسية، ينظر إليها بوصفها القادرة على إشباع الاحتياجات العامة، طالما كان ذلك على حساب المجتمع المدنى الذى بدوره لا يستطيع أن يتسائر مع توجهات الدولة، ويؤدى ذلك أيضاً إلى أن يصبح الأفراد، وباراداتهم العامة وبدون إجبار أو قهر، مستغرقين فى علاقات التبعية السياسية للدولة، وبالتالي تتوغل وتتغلغل فى كل مظاهر الحياة الاجتماعية ودقائقها. هنا تتراجع قوة الدفع التى طالما اكتسبتها الثورة الديمقراطية، وتتأسس حالة تتجاوز فيها الحكومة دائرة العمل السياسى وتقحم نفسها فى عمل مدنى جديد، وتجد نفسها تمارس إستبداداً غشوماً لا يطاق، فتحت دعاوى المساواة الديمقراطية نجد الحكومة قد نصبت نفسها المنظم والمراقب والناصح والمعاقب والمتابع لحياة الأفراد الاجتماعية فى المجتمع المدنى، وتتصرف بوصفها حارس القوة Tutelary Power الذى عليه أن يوفر أفضل الظروف لتحقيق النظام العام والسكينة الاجتماعية، وفى ظل الظروف والاختناقات المتزايدة للمجتمع فإن الدولة يتزايد احتكارها لمجالات التشريع العام والصحة والمساعدات المالية للعاطلين عن العمل والمعوزين، وهكذا فليس من طبيعة السلطة الإستبدادية أن تكون عنيفة ولا قاسية فى عصر ديمقراطى كهذا وإنما هى ببساطة دقيقة التدخل فى كل شىء.

وإذا كانت الدولة - وفقاً لتوكفيل - تقف بصفة عامة بمثابة الحارس والوصى على حياة الأفراد فى الحياة العامة، فإنها أشد ما تكون كذلك بالنسبة للمجتمع المدنى، فهى مصدر قلق له وهى مصدر القوة المطلقة عليه أيضاً، فتحت مسمى ودعاوى حماية الثروات العامة، تدفع أفراد

للاستغراق فى تفاصيل الحياة الدقيقة وفى النهاية تحولهم إلى محض كائنات مجردة سلبية. ويقرر توكفيل أنه مع نشأة الرأسمالية كنظام اجتماعى اقتصادى، ومع تقدم الصناعة واتساع نطاق العملية التصنيعية وإزدهار الإنتاج الصناعى وظهور طبقة إرستقراطية جديدة، طبقة أصحاب الأعمال والمنظمين فى مقابل العمال، ومع تطبيق مبدأ تقسيم العمل فى الصناعة وظهور وتراكم عملية الإفقار الاقتصادى والاجتماعى للعمال الصناعيين، وزيادة ضعف العامل واستغلاله، فى مقابل تقدم وإزدهار الفن الإنتاجى، يؤدى كل هذا - من وجهة نظر توكفيل - إلى تقلص المجتمع المدنى وتصنيعه *The industrialization of civil society*، الذى يبدأ فيه أصحاب الأعمال بمطالبة الدولة بتحسين أوضاع العمال وتطوير الخدمات والمرافق وغيرها من المشروعات الكبرى، كل تلك الجهود التى من شأنها أن تُسهِّل عملية تراكم الثروات لديهم فى النهاية وتزيد الاستهلاك المادى، ولكنها - أى الجهود - من ناحية أخرى تقضى على إمكانية وجود مساحة من الحياة المدنية المستقلة عن الدولة فى ظل هذه الظروف.

أمام هذه الظرفية المأزومة - الهيمنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة وتغلغلها فى كافة طرائق ومناحي الحياة - حاول توكفيل تأسيس عدة حلول تكفل تقوية التوجهات نحو المساواة من خلال الثورة الديمقراطية، وبدون أن تسمح للدولة لأن تجرد الأفراد من حريتهم وتجعلهم فى حالة سلبية، وطالما أنه لا يمكن حل أو إلغاء الدولة، لأننا ما زلنا فى حاجة إليها، فالحل يكمن لديه فى توزيع القوة السياسية المستبدة إلى أيدي متنوعة، حيث إجراء انتخابات دورية ومنح سلطات مستقلة للقضاء وتقنين القوة الشرعية، كل ذلك من شأنه أن يساعد على تقليص فرص الاستبداد السياسى والإدارى الذى يحكم المجتمع المدنى.

ويؤكد توكفيل أن هذه الخطوات السابقة ما هى إلا إجراءات مساعدة إذا ما قورنت بعملية تأسيس وتنمية روابط وجمعيات مدنية *Civil Associations* قادرة على القيام بوظائف الضبط والمراقبة السياسية للإستبداد السلطوى للدولة علاوة على أدوار ووظائف اجتماعية جلية.

لقد تحدث توكفيل عن تلك الجمعيات المدنية عندما رآها فى الولايات المتحدة الأمريكية، وإنطلاقاً من ذلك قام بالمقارنة بين ثلاث دول هى أمريكا والمجلترا وفرنسا، من حيث وجود هذه الجمعيات ومدى قيامها بوظائفها والقائم بهذه الوظائف، ورأى أن أعظم مثال لها فى أمريكا فى حين تعثرت الظروف بها فى كل من المجلترا وفرنسا إما بسبب الإستبداد (المجلترا) أو بسبب الهيمنة الحكومية (فرنسا). لقد إستخدم توكفيل مصطلح الجمعيات فى كتابه عدة مرات متنوعة، فحينما تحدث عن أصحاب الأعمال والمنظمين ذهب إلى أنهم يشكلون جمعيات، وعندما تحدث عن العمال وجددهم يشكلون جمعيات، حتى أن قراء الصحف فى المجتمع

الأمريكي لهم جمعيات خاصه بهم، كذلك فإن الأحزاب السياسية أو الجمعيات السياسية يستفيدون أيضاً من هذه الجمعيات ، بل أن وحدات الحكم المحلى township هي بمثابة جمعيات ذات جذور طبيعية. لقد ذهب توكفيل إلى أن كل فئات الشعب الأمريكي على إختلاف نحلهم ومللهم يشكلون جمعيات أغلبها دائم وبعضها مؤقت.

لقد وجد توكفيل هذا الميل الشديد لدى الأمريكيان لتشكيل جمعيات، وفسره بأن نضال الأمريكيين أساساً ضد نزعة اللامساواة وعزل الناس عن بعضهم البعض قد جعلهم ينشئون الجمعيات الحرة فنجحوا فى ذلك؛ أن للأمريكان ليست فقط جمعيات وشركات تجارية وصناعية، بل لديهم أيضاً جمعيات دينية وأخلاقية، جمعيات جادة وأخرى هازلة، جمعيات عامة للجميع وأخرى خاصة كل الخصوص، جمعيات ضخمة، وأخرى صغيرة كل الصغر، إنه حينما تجدد فى فرنسا الحكومة على رأس كل مشروع، تجد فى إنجلترا رجلاً وجهاً من ذوى المكانة، لا تجد فى أمريكا إلا جمعية.

إن توكفيل لم يمل أبداً من ترديد وتأكيده أن الروابط والجمعيات الإجتماعية هي التي تشكل "عين المجتمع المدنى المستقبلى القوى"، ذات التنظيم والإدارة الذاتيين، فهى بمثابة مدارس تلقن المواطنين قيم المحافظة على الحقوق والواجبات والترابط مع الآخرين، إنها تحول كذلك دون إستبداد الأقلية بمصير الإغلبية وتأكيدا الدائم على قيم المساواة والحرية والديمقراطية.

فطن توكفيل كذلك إلى عدم ضرورة وجود تعارض بين الجمعيات الإجتماعية المدنية ومثيلتها السياسية التابعة للدولة أو المستقلة، فكلأ منهما له نشاطه، كما أكد على وجوب ألا تحرم الدولة المواطنين من تأسيس هذه الجمعيات، حتى لا تقتل فى ذلك المجتمع روح الميل إلى التجمع والتكتل^(٣٤).

وأخيراً فإنه فى مقابل من ذهب من المفكرين إلى أن توكفيل فشل فى النظر بعين الاعتبار لامكانية قيام مجتمع مدنى إشتراكى لا هو محكوم بواسطة الدولة الرأسمالية أو المنظمين الصناعيين، ولا بواسطة الأسرة الابوية، فإن هناك من أكدوا تجاهل توكفيل لإمكانية قيام صراع بين هذه الجماعات الإجتماعية، وبينها وبين الحكومة من ناحية ثانية. ذلك فى حين أكد فريق ثالث من العلماء أن الفشل فى فهم ما يقصده توكفيل من الجمعيات وأهميتها فى الحياة السياسية والإجتماعية لأى مجتمع ديمقراطى، يدل على عدم القدرة على التقييم السياسى الثاقب والناقد للأوضاع السياسية.

٩. أنطونيو جرامشى A. Gramsci:

كان جرامشى آخر الفلاسفة والمفكرين الذين أوردوا مفهوم المجتمع المدنى مكانة كبرى

ومحورية فى بنائهم النظرى، فمن اللاحقين عليه من تعرض للمجتمع المدنى أو لبعض مؤسساته بصورة أو بأخرى ولكن تطويراً حقيقياً وأصيلاً كذلك الذى قدمه جرامشى لم يظهر إلى حيز النقاش، ناهيك عن أن المفهوم ذاته بعد جرامشى قد إنتقل من إيدى الفلاسفة ومجال الفلسفة إلى مجال العلوم الإجتماعية بصفة عامة والمشتغلين بعلمى الاجتماع والسياسة بوجه خاص.

لقد طور الفيلسوف السياسى الايطالى أنطونيو جرامشى، مفهومه عن المجتمع المدنى حينما تحدث عنه فى إطار ما أسماه (مذكرات السجن) والتي جمعها المحررون بعد ذلك تحت عنوان الدولة والمجتمع المدنى، والحقيقة لقد جاءت هذه المذكرات مضطربة متوترة تعانى قدراً كبيراً من عدم الاتساق الداخلى فى المفاهيم التى زخرت بها، وذلك بالنظر إلى كون جرامشى قد كتبها تحت وطأة ظروف السجن والمرض، وفى أوقات مختلفة متفرقة، فلم تسنح له الفرصة لأن يعيد كتابتها فى صيغ أكثر تلاؤماً وإحكاماً، وقد إنعكس هذا الاضطراب على ذلك الدور المحورى والمركزى الذى أولاه جرامشى للمجتمع المدنى، باعتباره نقيضاً ومقابلاً للمجتمع السياسى، ومن ثم فإن هذا المفهوم يشمل بعضاً من اللبس والغموض بالنظر إلى قلة المحاولات التفسيرية له من قبل جرامشى^(٣٥).

ويعرف جرامشى المجتمع المدنى - فى سياق حديثه عن المثقفين وتكوينهم فيقول - "أن ما يمكن أن نفعله الآن هو تحديد مستويين رئيسيين للأبنية الفوقية أحدهما هو ما يمكن أن نسميه "بالمجتمع المدنى" أى مجموع الهيئات التى توصف عادة بأنها هيئات خاصة، والمستوى الآخر هو "المجتمع السياسى" ويقابل هذين المستويين وظيفة الهيمنة Hegemony التى تمارسها الطبقة أو الجماعة الحاكمة فى المجتمع كله من جهة، ووظيفة السيطرة المباشرة Direct domination التى تمارسها من خلال مؤسسات الدولة وحكم القانون من جهة أخرى"^(٣٦)، ومن ثم يعتبر جرامشى المجتمع المدنى ذلك الفضاء الذى يضم كل ما يسمى بالخاص من المنظمات كالتنقابات والأحزاب السياسية والمدارس والجامعات والجمعيات الثقافية والكنائس، ووسائل الإعلام والرأى العام والحس المشترك .. الخ من جملة تلك المنظمات والهيئات التى تتجسم فى هيئة شبكة معقدة من الممارسات والعلاقات الإجتماعية بين الأفراد، كما تتميز عن عملية الانتاج ومجال البنية الاقتصادية التحتية عموماً، كما تنفصل عن الأجهزة القمعية والقهرية^(٣٧).

ولا يعتبر جرامشى المجتمع المدنى قاصراً على مجالات الصراعات والتناقضات الطبقيّة إنطلاقاً من تصادم الأهداف والمصالح الاقتصادية، بل يعده أيضاً ساحة للتضاللات الديمقراطية والشعبية وبالأخص السياسية والثقافية والايديولوجية بين الطبقات وبعضها البعض وذلك بالنظر إلى محددات كثيرة كالنوع والسن والجيل والجماعة المحلية والاقليم .

لقد كانت الظرفية المادية، التى دفعت جرامشى لتطوير إسهاماته النظرية، هى إهتمامه بأنسب الاستراتيجيات الثورية التى يمكن بها للطبقة العمالية فى المجتمعات الديمقراطية والليبرالية - ومنها بالطبع مجتمعه الايطالى الفاشى - أن تعتلى قمة السلطة وأدرك أنه لا يمكن بصورة أو بأخرى أن يتحقق لها ذلك عن طريق ما أسماه جرامشى بـ "حرب الحركة" War of manoeuvre كما كان الحال فى ظل المجتمع الروسى، وأرجع ذلك إلى أن المجتمع الروسى كان يشهد دولة قوية ومجتمعاً مدنياً ضعيفاً وهلامياً شكلياً، وذلك فى ظل بنية إجتماعية غير ناضجة، فلم يمكن ثمة توازن بين الدولة الروسية والمجتمع المدنى فيها^(٣٨).

أما فى المجتمعات الغربية، حيث قوة الدولة والمجتمع المدنى معاً، فالدولة تكون اشبه بقلعة محاطة بنظام دفاعى من الحصون والخنادق والمتاريس التى تتمثل فى المجتمع المدنى بمؤسساته، كما أنه لا يمكن إختزال الدولة إلى مجرد جهاز للقمع والقهر كما هو الحال فى الشرق، ومن ثم وفقاً لـ جرامشى - فإن أنسب الاستراتيجيات للثورة واعتلاء السلطة هى حرب المواقع War of positions، فالمجتمع المدنى قد أصبح بنية بالغة التعقيد قادرة على المقاومة، مقاومة غارات العامل الاقتصادى المباشر بنتائجها المأسوية (الأزمات والكوارث التى تعترى الدولة..). فمنظوماته الفوقية أشبه بمنظومات الخنادق trench system فى الحرب الحديثة^(٣٩). وسوف تكون مؤسسات المجتمع المدنى هى بمثابة المواقع التى على الطبقة، التى تبغى السلطة، أن تهيمن عليها وهذا شرط ضرورى لها قبل أن تصعد إلى سدة السلطة فى نهاية الأمر.

فعلى هذه الطبقة أولاً أن تحقق هيمنتها على الطبقات الأخرى التابعة فى المجتمع فتقودها، وتظفر بقيادة أجهزة ومؤسسات الهيمنة apparatus of Hegemony (المجتمع المدنى) وذلك من خلال حرب المواقع بوصفها تجسد أنسب الاستراتيجيات التى على هذه الطبقة أن تستثمرها لخلق ثقافة وهيمنة مضادة counter Hegemony لتلك التى تخص الطبقة الحاكمة والمسيطرة . وينبغى أن تتغلغل هذه القيادة فى طرائق الحياة اليومية للجماهير وأن تتصدى لاصلاحها الفكرى والاخلاقى ثم بعد ذلك تقفز إلى الأجهزة الخاصة بالسيطرة والسلطة السياسية والقمع، فهى بذلك تكون قد وضعت الطبقة الحاكمة فى أزمة عضوية مركبة، حيث تقترن الأزمة الاقتصادية بأزمة عضوية أخلاقية سياسية وثقافية وهو فى ذلك يقول " والمعيار الآتى هو المعيار الذى يجب أن تستند إليه دراستنا أن سيادة أى جماعة إجتماعية تتجلى فى صورتين: سيطرة وهيمنة فكرية وأخلاقية، فهى تسيطر على الجماعات الإجتماعية المعادية لها والتى تنمى إلى تصفيتها أو إخضاعها ولو بالقوة المسلحة ولو اقتضى الأمر ، كما تقود الجماعات الصديقة لها والمتحالفة معها، فينبغى أن تكون قد مارست الهيمنة قبل أن تظفر بسلطة الحكم، فهذا هو فى

الحقيقة أحد الشروط الرئيسية لكسب السلطة ثم تصبح بعد ذلك جماعة مهيمنة، وعندما تمارس السلطة عليها أيضاً أن تستمر في القيادة حتى وأن كانت تقبض على زمام السلطة^(٤٠). وعندما يتعرض جرامشي للدولة؛ التي يعتبرها ذلك المركب من الأنشطة العملية والنظرية التي تبرر بها الطبقة الحاكمة سيطرتها وتحافظ عليها بكسب رضا من تحكمهم، فإنه يؤكد على وجوب النظر إلى الدولة بوصفها ليس فقط جهازاً للحكم فحسب بل باعتبارها جهازاً للهيمنة الخاصة Private apparatus of hegemony، فهي تُنصب نفسها بوصفها المسؤولة عن المحافظة على النظام العام وإحترام القانون، فالقوة المهيمنة على التطور التاريخي هي القوى الخاصة، أي المجتمع المدني الذي هو أيضاً دولة وهو في الحقيقة الدولة ذاتها، فلدى جرامشي يعتبر المجتمع المدني يخضع للدولة المتكاملة فهو جزء لا يتجزأ منها، فالدولة المتكاملة = المجتمع السياسي + المجتمع المدني^(٤١)(*).

والحقيقة أن جرامشي قد هدف أساساً - وذلك تماشياً مع التقليد الماركسي - إلى إلغاء الدولة أو المجتمع السياسي، ففي إحدى رسائله النادرة أشار إلى حتمية إلغاء المجتمع السياسي وإقصاء هيمنته على المجتمع المدني، وتأسيس ما قد أسماه "المجتمع المنظم" Regulated society، فلا بد من التخلص من تلك الفضاءات المسيطر عليها سياسياً من قبل الدولة والتي هي وحدة جدلية بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، بين الهيمنة والسيطرة، والطبقة الاجتماعية التي سوف تستطيع بدورها النجاح في تأسيس هيمنتها وتعميمها على نطاق واسع كلي إلى الحد الذي يمكن معه الاستغناء عن جهاز القمع والسيطرة والقهر - الدولة - فإنها بذلك سوف تتمكن من تأسيس والانتقال إلى المجتمع المنظم.

وأخيراً فإن جرامشي رغم كثرة الانتقادات الموجهة إليه فيما يتعلق بالتناقضات التي تكتنف تعريفاته أحياناً، إلا أن ما قدمه في هذا الإطار يعتبر إبداعاً وتطويراً لكل التراث الماركسي بشأن مفهوم المجتمع المدني، الذي لا ينتمي إلى اللحظة البنائية التحتية بل إلى البنية الفوقية العليا، بالإضافة إلى هذا فإن جرامشي نفسه وما قدمه من إسهام نظري رائع، لم يأخذ بعد حقه من الدراسة ولا يزال قابلاً لإعادة الاكتشاف والتفسير^(٤٢).

ثانياً: الانبعاث المعاصرة للمجتمع المدني :

على الرغم مما ذهب إليه البعض من أن جوهر مفهوم المجتمع المدني هو تقريباً واحد لم يتغير منذ أن استخدمه منظرو العقد الاجتماعي وحتى هيجل وماركس ودي توكفيل وجرامشي وأن كل ما فعله مستخدمو المفهوم من المحدثين هو تنقيته أو توسيع نطاقه ومظاهره في المجتمعات

المعقدة المعاصرة. إلا أن ذلك لا يمنع من القول بأن المفهوم ذاته بعد جرامشى قد شهد إنتكاسه وانحسر تداوله واستخدامه من الأوساط الأكاديمية والعلمية، ثم ما لبث أن عاد بقوة إلى الظهور فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. وسوف نحاول فى إيجاز سريع عرض ما يدور على المسرح الاكاديمى العالمى بشأن عودة إنبعاث المفهوم والمبررات التى تساق فى سبيل تبرير ذلك. وعندما نستعرض المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المجتمع المدنى، كما ظهرت إرهاباته نكون قد مررنا بما أسماه^(٤٣) عالم السياسة الأمريكى، صموئيل هانتنجتون S. Huntington الموجتين الأولى والثانية من موجات الديمقراطية العالمية، فالموجة الأولى Frist wave - كما حددها - تكمن جذورها فى الثورتين الفرنسية والأمريكية وما صاحبهما من تبلور مؤسسات ديمقراطية خاصة بهما بعد فترة من الزمن (١٩ق) ولقد انتشرت هذه الموجة من الولايات المتحدة وفرنسا إلى سائر الدول الاوربية الأخرى حيث بريطانيا وإيطاليا ثم ايرلندا وإيسلندا وبعض دول امريكا اللاتينية كالأرجنتين وشيلي وقد وصلت هذه الدول إلى ثلاثين دولة. والموجة الثانية التى بدأت فى منتصف أربعينيات القرن العشرين وانتهت فى أوائل الستينيات منه، شملت بعض الدول مثل ألمانيا الغربية وإيطاليا والنمسا واليابان وكوريا والأرجنتين وكولومبيا وبيرو وفنزويلا وبعض الدول الإفريقية. ثم أخيراً الموجة الديمقراطية الثالثة التى بدأت، كما حددها، فى منتصف السبعينيات (١٩٧٤) وشملت انهيار النظم الدكتاتورية الشيوعية بدأ بالبرتغال (١٩٧٤) ونهاية بالاتحاد السوفيتى (١٩٨٩).

فى خضم هذه التحولات الثورية الديمقراطية الأخيرة عاد مفهوم المجتمع المدنى إلى الظهور بعد معاناة طويلة تحت نير ووطأة الاستبداد الشيوعى، حيث شهدت الدول الشيوعية تحولات ديمقراطية بعضها جاء بطريق التمرد الشعبى والحرب الأهلية المطولة (نيكاراجوا)، والبعض الآخر بالاضطرابات الثورية (البرتغال ورومانيا) والبعض الثالث والاخير اتبعت النهج الديمقراطى حيث المفاوضات والتسوية والاتفاق، وظهرت مؤسسات المجتمع المدنى بوصفها الفاعل الاجتماعى الجديد النشط الذى قاد عملية التحرر من الاستبداد، ففى بولندا نجد (حركة تضامن العمالية) وفى تشيكوسلوفاكيا نجد (المنتدى المدنى) وفى ألمانيا الشرقية نجد (المنتدى الجديد)، ببساطة لقد اعتبرت الشيوعية فشلاً ذريعاً^(٤٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أهم أسباب ومبررات تلك الانتعاشة المعاصرة للمجتمع المدنى :

(١) أولهما ما سبقت الإشارة إليه من الانهيارات والاضطرابات التى شهدتها أوروبا الشرقية بصفة عامة والاتحاد السوفيتى فى أحداث نوفمبر ١٩٨٩ بوجه خاص، فهذه المجتمعات قد عطلت المسيرة التاريخية لمجتمعاتها المدنية ففرضت عليها قيوداً وتدخلت فى شئونها

وأن كانت لم تدمرها تماماً، الأمر الذى جعلها حية منتظرة لتلك اللحظة التاريخية التى إنهار فيها الاستبداد الشيوعى، وجاهزة لأن تتحرر من آسار الطوق الحديدية السياسية، ومن ثم فصحوة المجتمع المدنى العالمى المعاصر تعود إلى تلك الانتفاضة العالمية التى قادتها العديد من المنظمات والجمعيات الخارجة عن سلطة الدولة والحزب والتى هدفت أساساً لايجاد مساحة إستقلال عن ديكتاتورية الحزب، أتاحت لهم الدعوة إلى حرية التعبير والفكر والوعى والممارسة السياسية، وأن تؤسس واحات خصبة للنقاش وسط صحراء الديكتاتورية الشيوعية^(٤٥).

(٢) ثانيهما ما ذهب إليه البعض حول تأثير الحركة التى قادها بعض المثقفين الأوربيين فى العصر الحديث والتى رأوا فيها أن شمة جوانب سلبية عديدة إنطوت عليها الحضارة الأوربية الرأسمالية وتشبعت بها الأنظمة السياسية الليبرالية القائمة، وتركزت مجمل أفكار الحركة حول الخوف من الثقة الزائدة فى القوة البشرية، ومن الايمان المفرط بأن الحل الوحيد لكافة المشاكل الإنسانية يكمن فى القوة الاقتصادية وحدها، وأن النمو الاقتصادى اللا محدود هو كفيل بحل تلك المشكلات، كما رأى هؤلاء المثقفين أن العالم المعاصر يسعى حثيثاً فى طريق الشقاء، وأن الليبرالية السياسية الأوربية قد أضحت موضع التهديد إذا ما تم الافراط فى هذه الاعتقادات وفى القدرة السحرية للتكنولوجيا وفى كفاءة الدولة القومية، ولقد لخصت عملية القاء القنبلة الذرية على البلدان اليابانية هذه الثقة الخطيرة، لقد دفعت هذه الوضعية أحد الكتاب - البرت كامبوس Albert Camus - لأن يقرر "لقد وصلت حضارتنا التكنولوجية تماماً إلى أعظم درجات الوحشية والبربرية" ومن ثم فإن إعادة بعث وطرح المجتمع المدنى بما ينطوى عليه من قيم التسامح والرضا والاختيار والتعاون يعد أحد الحلول الجوهرية لهذه المشكلة العضوية^(٤٦).

(٣) ثالث هذه المبررات يكشف عنه ذلك الجدل النظرى الدائر بين أنصار النظريتين السياسيتين، النظرية الرأسمالية الليبرالية، والنظرية الماركسية، ورؤية كلاهما للنظام الاجتماعى والسياسى القائم، وما ينبغى أن يكون، ثم رؤية كلاهما للآخر، وتنفيذه للأسس والمبادئ التى يقوم عليها. حيث لعبت هذه الجدالات النظرية، وما تمخض عنها، دوراً محورياً فى تدعيم الانبعاث المعاصرة للمجتمع المدنى على صعيدى الفكر والممارسة.

فالنظرية الماركسية ترى أن مفهوم المجتمع المدنى إنما ينطوى على قدر كبير من الغموض، وله القدرة على تكوين lumping العديد من الاشياء المتنوعة والمتناثرة بعضها مع بعض، بدءاً من

الأسرة المعيشية، ومروراً بالجمعيات التطوعية، والاتحادات التجارية الحرة، وقوى وعلاقات واليات السوق، ثم فى النهاية المشروعات الرأسمالية الكبرى، بل حتى النسق الاقتصادى الرأسمالى بأكمله. كذلك فإن مفهوم المجتمع المدنى يخفى البناء الكلى للقهر والقمع الراسمالين، وأنه إذا كان ينطوى على قيم ومقومات الجمعية والتعددية والتنافس، فإنه لا يتحدث كثيراً ولا يكشف عن الهيكلية والتراتبية والسيطرة والاستغلال، فلا يفصح عن الوحدة المنظمة التى تربط الأجزاء بالكل الرأسمالى الذى له القدرة على الاختراق والتغلغل والتمدد داخل كل مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية. أن النظام الرأسمالى إذا كان قد منح أشكالاً من الحرية الهامشية الهشة، فإنه قد عنى أيضاً أشكالاً جديدة من السيطرة والقهر، تمتعت بهما الدولة التى إستقرت على الملكية الخاصة والاستغلال الطبقي، وحتمية وقوى وآليات السوق^(٤٧).

كما يرى الماركسيون أن الرؤى الليبرالية الجديدة المدافعة عن المجتمع المدنى، قد إنسأقت إلى إسباغ الطابع المؤسسى والليبرالى الحر على الدولة والمجتمع المدنى على السواء. كما أنها اسرفت فى الحديث عن إستقلالية هذا المجتمع التى توجد فقط بالأسم، حيث عادة ما يتم إنكار العلاقة الواقعية بين الدولة والمجتمع المدنى، ويغلف ذلك نسقا شاملاً وقويا من اللامساواة الاجتماعية. ويضيف أنصار هذا الرأى - أى الماركسيين - أننا إذا افترضنا إستقلالية المجتمع المدنى عن الدولة، فما هى إذن أسس وأبعاد اعتماد المواطنين على الدولة؟ وكيف يمكن حماية وصيانة ضمانات الشرعية أن لم يكن بواسطة الدولة، وكيف يمكن ضمان حيادية الدولة إزاء إستقلال مؤسسات المجتمع المدنى ومنظماتها؟ أن الليبرالية كثيراً ما تتعثر فى الإجابة على هذه التساؤلات^(٤٨).

ويرى الماركسيون كذلك أن الليبراليين قد فشلوا فى إعطاء أهمية مساوية للطرق التى بواسطتها يمكن لبعض مؤسسات المجتمع المدنى أن تكون مقيداً ومحداً للحرية الفردية، ناهيك عن أن المؤسسات الحكومية البيروقراطية - فى ظل النظم الليبرالية الراسمالية - تستأثر بسلطة صناعة القرار، كما أن وسائل الاعلام والاعلان توجه الأفراد بصورة متزايدة وتدفعهم نحو قبول وتبنى التصورات والتوجهات التى تبثها لهم. وفى ظل قيود هذا المجتمع فإن الحريات السياسية والمدنية تصبح ممكنة ولكنها خالية تماماً من أى معنى وروح للمشاركة الديمقراطية الحقيقية^(٤٩).

وأخيراً يرى الماركسيون أننا مازلنا بحاجة إلى معرفة حقيقة ما يزعمه المدافعون الليبراليون عن المجتمع المدنى، حول قدرتهم على الفصل بين الحرية والاستقلال عن السوق وآلياته القمعية، وكيف سيستطيعون تشغيل السوق بوصفه مجالاً مشجعاً على تحقيق الكفاءة والانتاجية العالية دونما أن يضطروا إلى فرضه كنظام أو نمط من أنماط الضبط الاجتماعى، وما هو ثمن

الديمقراطية الذى سوف يدفعه أولئك الذين يكتنون بنيران السوق وعملية فرض نمطه وعلاقاته وآلياته Marketization، عندما يقررون مقاومة البطالة التى سوف يصابون بها. ببساطة يرى الماركسيون أن قهر المجتمع المدنى الغربى إنما يقبض بيد من حديد على الحياة الرأسمالية الغربية على النحو الذى عليه الوضع فى الشرق وأن هذا النسق القمعى المحكم إنما يحتاج أيضاً إلى تغيير بفعل جماهيرى^(٥١).

أما أنصار النظرية الليبرالية فيرون أن الماركسية حينما ذهبت بتحليلها ضيق الأفق إلى اعتبار الصراع بين الطبقات الاجتماعية إنما يحتدم حينما يسعى كل الأفراد إلى المحافظة على شروط استمرارهم الانتاجى والاجتماعى، فإن ذلك كله لا يعتبر إلا جزءاً من المجتمع المدنى، فلا تستوعبه هذه الصراعات، فهو مأهول بالتجمعات الاجتماعية الأخرى، وأنها - أى الماركسية - بذلك قد فشلت فى فهم وإدراك تنوع أنماط الصراعات التحررية التى يشهدها ذلك المجتمع، ليست فقط لاعتبارات الطبقة بل لأخرى مثل النوع والسلالة أو لأسباب أخرى مثل مناهضة التسليح وغيره، أى أنه لا يمكن اختزال الصراع من أجل التحرر إلى نمط واحد فقط وهو الصراع الطبقي.

كذلك فقد فشلت الماركسية فى إدراك تنوع الأنماط المؤسسية فى ساحة المجتمع المدنى، تلك الساحة التى يمكن أن تتعايش فيها كافة أساليب الحياة ومختلف الايديولوجيات، وجُماع التطلعات المشروعة فى شكل سلمى، كما أنه لا يجب أن تسعى الأشكال الاشتراكية لطمس الاختلافات والتمييزات بين الدولة والمجتمع المدنى، بل يجب صياغة هذه الاختلافات والعمل على إضاحها فى شكل متبلور، إذا كانت تهدف لتحقيق الحرية والمساواة^(٥٢).

كذلك فإن سعى النظرية الاشتراكية، خاصة الماركسية، لإلغاء شبكة علاقات الملكية الخاصة عن طريق رسم أنسب الاستراتيجيات لتنظيم الطبقة العاملة صفوفها كى تستولى على القوة السياسية، وتحقق دكتاتورية البروليتاريا سواء بطريق الثورة أو الإصلاح أو الجمع بين كليهما، واستخدام الدولة لتغيير المجتمع المدنى الرأسمالى، كل ذلك قد أفضى فى النهاية إلى تآكل المجتمع المدنى الذى كان قائماً فى القرن التاسع عشر الاوروبى، وبالتالي المركزية العامة للنظم الاقتصادية والسياسية والايديولوجية، فى ظل هيراركية تراتبية واحدة، حتى اعترتها الازمة النهائية فى ثمانينيات القرن العشرين^(٥٣).

ومن ثم فقد تمخض الجدل المعاصر بين أنصار النظريتين عن ظهور وليد جنينى ثالث يقدم نفسه ليس كبديل لهما وإنما يجمع بين أفضل ما ينطويان عليه من مزايا، ثم يتلافى أوجه القصور التى تكتنف كلاهما على السواء. لقد طرح هؤلاء المفكرون - خاصة الليبراليين منهم - تساؤلاً

مؤداه ما هي أفضل الظروف الإجتماعية والسياسية التي تكفل الحياة الاجتماعية والسياسية الجيدة The good life للمواطنين، ما هي أفضل الأشكال المؤسسية التي يجب تأسيسها والحفاظ عليها. يتم طرح ذلك التساؤل في خضم أوجه الخلل أو القصور الذي تنطوى عليه النظريتان. أن ما يقدمه المجتمع المدني من اجابة على هذه التساؤلات إنما يتضمن رفضاً جزئياً للنموذجين ثم توفيقاً جزئياً لكليهما أيضاً، فوفقاً لهذه الرؤية تعتبر الحياة الاجتماعية الجيدة هي تلك التي يتم إنجازها متجسدة في المجتمع المدني بوصفه فضاء التجزؤ والانقسام Fragmentation والصراع، ولكنه أيضاً ساحة للتماسك والتضامن الحقيقي والأصيل بيننا بوصفنا كائنات اجتماعية، ونعبر أفضل تعبير عن حالة الاجتماع الإنساني المثلى، فالدفاع عن المجتمع المدني هو دفاع عن قيمتين أساسيتين لا تتجزأ: هما الحياة الجمعية associational life، والحرية الفردية، فكل فرد له الحق في أن يدخل أو يترك أية رابطة من الروابط المختلفة^(٥٣).

أن المدافعين عن المجتمع المدني لديهم رؤية أكثر واقعية لكل من النظامين السياسي والاقتصادي، فهما يتوافقان مع الصراع الذي يأتي في صورة التقسيم السياسي political division والتنافس الاقتصادي، كما أن الحرية الفردية والجمعية توفر بدورها غطاءً من الشرعية لشبكة علاقات السوق حينما يكون تشاركيًا participatory ومن ثم يكون السوق أنسب التكوينات الاقتصادية الإجتماعية ملائمةً لنظرية المجتمع المدني.

وإذا كان الافراد، في ظل دولة الرفاة المعاصرة لا تقدم لهم السياسة العديد من الفرص لتقرير مصيرهم - وفقاً لما ذهب إليه كل من روسو وأنصار الرؤية الكلاسيكية الليبرالية - فهم لا يملكون إعطاء أنفسهم حق سن القوانين التي يخضعون لها ويتلقون الخدمات المدنية المقدمة إليهم سواء كانت سيئة أو جيدة، فإنه في إطار شبكة الحياة الجمعية في المجتمع المدني يمكنهم صنع قرارات عديدة صغيرة ويعيدون تشكيل الأمور والمصائر الواسعة النطاق والخاصة بالاقتصاد والدولة، بمعنى آخر فإنه في ظل النسق الذي يتسم بالطابع الاختياري الديمقراطي العام سوف يكون المجال رحباً واسعاً أمام مساواة جديدة ومزيد من الحرية الحقيقية^(٥٤).

أنه في مواجهة فشل النظريتين الليبرالية والماركسية لأن تؤسس سياسات ديمقراطية حية منتعشة، فإن المقاومة قد أفصحت بدورها عن نموذج سياسي جديد، هو ذلك الذي لم يكف عن طرح إمكانات وجود حركة راديكالية سياسية ورفضه للاستسلام لبناءات التحديث المعوقة، حتى لو أقلع عن فكرة التغيير الكلي للمجتمع أو التجاوز الراديكالي للتحديث، أن سياسات المجتمع المدني الثورية هي مجالات مفعمة بالحياة والنشاط فيما يتعلق بالسياسات البديلة، فهي سياسات إنتقاد تشير إلى ذلك التناقض الكائن بين الفكر والممارسة، أنها ليست إنتقادية عشوائية،

بل تدعو إلى تبني أفكار جديدة وأنماط حديثة من القوة التفويضية المعارضة البناءة الايجابية، على أن يكون ذلك فى كنف الدولة، بل أن المجتمع المدني الديمقراطى إن لم يؤسس فى كنف الدولة، فإنه أيضاً لن يؤسس بعيداً عن كنف الدولة، فهى ذات دور حيوى وإطار محيد، فهى فقط نسق مساعد Support system وإطار موجه directive agency، أنه - وفقاً لهذا الرأى- علينا أن نثقب أو نحفر تجويفاً to hollow out فى قلب الدولة المركزية من أجل تأسيس مساحة متسعة للحكم الذاتى المحلى والاستقلال الجمعى^(٥٥).

خاتمة: المجتمع المدني فى العالم العربى. ملاحظات أولية:

فى الحقيقة لم تكن المجتمعات العربية بمعزل عن هذه التيارات العالمية وهذا الجدل العالمى المعاصر الدائر حول الصحوة المفهومية المعاصرة للمجتمع المدني، فإذا كانت الموجة الثالثة من موجات التحول الديمقراطى Democratization فى العالم قد حملت فى رحمها عودة المجتمع المدني مرة أخرى إلى الحياة السياسية والإجتماعية وحقل الصراع الايديولوجى على الصعيدين المحلى والعالمى، فإن المجتمعات العربية كانت جزءاً لا يتجزأ من هذا الكل العالمى الذى يُسَيَّرُهُ تيار يدفع إلى خلق ما يسمى "بالمجتمع المدني الكونى" Universal أو العالمى^(٥٦). فإنطلاقاً من كوننا نعيش فى جيرة عالمية واحدة وأصبحنا جيراناً فى عالم واحد مشترك المقدرات والمصير، فلا بد إذن من شمة مجتمع مدنى كونى عالمى يتبنى حقوق الإنسان والحريات العامة فى العالم ويشيع الظرفية السياسية والاقتصادية والإجتماعية والثقافية الملائمة للتحول الليبرالى والديمقراطى فى العالم أجمع، خاصة عقب إنهيار وتفكك الكتلة الاشتراكية وتراجع المد الشيوعى. ولعل ذلك يتخذ مظهرات متباينة أهمها دعم المنظمات الوسيطة والجمعيات التطوعية الخاصة، التى تراهن عليها القوى العالمية بوصفها الجواد الرابع فى دفع عملية التنمية الإجتماعية والاقتصادية فى إطار مجتمعاتها - خاصة النامية فى دول العالم الثالث.

ومن ثم فإن كما وكيفا من هذه المساعدات التى تمنحها المؤسسات الدولية المالية (صندوق النقد الدولى - البنك الدولى) والحكومات الرأسمالية المسيطرة عليها والمانحة Donners لبعض القروض والمساعدات بصورة أخرى فى ذات الوقت، تقصد هذه المنظمات بالأساس^(٥٧) على أن ذلك بدوره لا يخلو من أهداف ومبررات ايدولوجية وسياسية تكمن فيها ولا تخلو منها هذه المساعدات، ويأتى على رأس قائمة هذه البواعث السياسية دفع عملية التحول الليبرالى وإعمال آليات السوق الرأسمالية^(٥٨).

المجتمع العربى إذن لم يكن بعيداً عن، بل متضمناً فى إطار هذه الصحوة العالمية، فقد أثير

المفهوم فيه فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وشرع علماء السياسة والاجتماع فى دراسة المفهوم وتبيان جذوره التاريخية، كما عُقدت الندوات والمؤتمرات حول^(**) المفهوم والمؤسسات والتنظيمات ودورها فى عملية التحول الديمقراطى بالإضافة إلى ظهور بعض الدرويات العلمية المتخصصة فى رصد تحولات المجتمع المدنى العربى^(***).

والحقيقة أن ثمة غضاضة تنتاب الباحث عندما يتعرض لتلك المقتربات البحثية والمقاربات التحديثية للمفهوم والتي اعتاد الباحثون العرب - باستثناء قلة منهم - على نهجها وهم بصدد التأريخ للمجتمع المدنى ليس على مستوى المفهوم بل على مستوى المؤسسات والممارسات والصفات والقيم التى ينطوى عليها المجتمع المدنى فهذه المقتربات إنما تضع الباحث العربى فى تاريخ المجتمع المدنى - فى إطار مجتمعتنا العربى الإسلامى - فى حرج منهجى لا يحسد عليه، وتضيق عليه الفرصة فى البحث فى أصول المجتمع المدنى فى إطار التراث الإسلامى، والتى لو صحت دراستها بدقة وموضوعية وعمق لاضطررنا إلى مراجعة الكثير من المقولات التى نردها عن إقتصار خبرة المجتمع المدنى على التجربة الغربية الاوربية وحدها دون غيرها^(٥٨).

ولقد إنقسم العلماء والباحثون العرب حيال هذه الاشكالية - فى تصورنا - إلى فريقين أساسيين:

أولهما: ويرى أن المجتمع العربى لم يكن يشهد صورة من صور المجتمع المدنى القاصرة على الخبرة الاوربية الغربية بالتحولات الثورية والاجتماعية فى القرنين السابع والثامن عشر، تلك التى أنجبت الديمقراطية الاصلية التى نفتقدها على صعيد المجتمعات العربية جميعاً، تلك التى شهدت وتشهد تراكماً ضعيفاً على مستوى العمل الاجتماعى بشقيه المادى والروحى، وأن هذا التراكم على ضعفه غير قابل للبقاء والتطوير إما بسبب القطع الخارجى (الاستعمار - الإمبريالية) أو بسبب النخب الحاكمة فى الداخل، التى تتميز بعدم الاستقرار وبكونها برانية وطائرة فهى غير مندمجة بالكيان الاجتماعى وليست تعبيراً حراً عن قواه ومراكزه الأساسية مما أفضى إلى تغييرها الدائم المقرون بإلغاء كل مكاسب تحققتها النخب السابقة عليها (كما كان الحال فى الحقبين الناصرية ثم الساداتية)^(٥٩). الأمر الذى يؤدى إلى حالات متعددة من إعادة التأسيس.

وبالتالى فمن الصعب قيام مجتمع مدنى عربى على النحو الموجود فى النسق الغربى، حيث لا يمكن قيام مجتمع مدنى فى ظل جو غير ديمقراطى أو باسلوب غير ديمقراطى، ولا يمكن قيام ديمقراطية فى مجتمع غير مدنى فهما سوياً متلازمان

مرتبطان ببعضهما إلى حد كبير .

كما يعد من المستحيل قيام مجتمع مدنى عربى فى ظل الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة فى المجتمعات العربية الآن، تلك الاوضاع التى تتميز بغياب مؤسسات مجتمع مدنى عاجزة عن التوسع والانتشار^(٦١).

وثانيهما : يؤكد على أن مجتمعنا العربى الإسلامى كان قد عرف تاريخياً مجتمعا مدنيا لعله فى بعض كياناته وجوانبه يعد أكثر إتساعاً وتنوعاً وشمولاً وتسامحاً مما هو عليه الآن فى المجتمع العربى المعاصر، فقد شهد الأول تكوينات وروابط هى ذاتها ما نسميها الآن بالمجتمع المدنى، فالظواهر قد وُجدت قبل وجود المسميات وظهورها^(٦٢).

فقد ورد ذكر المفهوم عند كل من الفارابى وابن خلدون، خاصة الأخير الذى تحدث عن (أهل الدولة) فى مقابل (أهل العصية)، أى أهل الحكم والسياسة فى مقابل أهل الحرف والصنائع والطوائف والفرق، كما ميز بين (السياسة المدنية) و(السياسة الحكومية) أى بين اهتمام الأفراد بشئونهم الخاصة وآمورهم الحياتية اليومية فى تواز مع الاستغناء عن الحكم (أهل الحكم) الذين يديرون الحكم بالاستناد إلى شرعية ومرجعية منزلة.

كما تحدث ابن خلدون عن (الدولة المستجدة) مقارنة (بالدولة المستقرة) مشيراً إلى أشكال من العمل الايديولوجى فى المجتمع المدنى (أو الاجتماع الإنسانى) فالدولة المستجدة لايمكنها تعويض الدولة المستقرة إلا إذا قامت بعمل دعائى من أجل نشر هيمنتها أو إذا قامت (بالمطالبة) حسب تعبيره افبنو مرين طاولوا الموحدين ثلاثين سنة ثم حاربهم ثلاثين سنة والمطالبة هنا تعادل ما قصده "جرامشى" بعد ذلك "بأهيمنة الايديولوجية" Hegemony التى تسبق الحرب أو الثورة كعمل مادى، فوفقاً لابن خلدون ، كانت الانظمة السياسية ورجال السياسة تبعث دعائها إلى أقاصى البلاد مشرقاً ومغرباً لهذا الغرض الدعوى، الذى كان يتطلب بدوره قيام وتطوير مؤسسات أيديولوجية سياسية بدءاً من السقيفة إلى الخطب على المنابر^(٦٣).

ومن ثم فما قد وجد تاريخياً فى إطار المجتمع العربى هو ذلك المجتمع (الأهلى) لوصف مظاهر تلك العلاقة بين البشر الذين ينتجون أنماطاً من العمل والنشاط الاقتصادى والانتاجى والتبادلى السياسى والثقافى والاجتماعى، وبين الدولة بكونها هيئة حاكمة ومنظمة وضابطة لايقاع علاقات البشر فى المجتمع، أن ذلك يوازى ويقارب إلى حد كبير مفهوم المجتمع المدنى فى لباسه وصورته الحديثة، ومن حيث دلالة استقلاليته عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة^(٦٤).

تلك المؤسسات والتنظيمات، الموازية لتنظيمات الدولة، والتى تركز من خلالها النشاط المدنى

بشكل أساسى فى الإنتاج الحرفى والتجارة، وانتظم فى الاصناف والتى هى عبارة عن تنظيمات إجتماعية تراتبية متماسكة، كل تنظيم فيها يعبر عن أهل حرفة من الحرف وكل تنظيم (صنف) أو (طائفة) ذات تراتبية قوية كتلك التى شهدتها الطرق الصوفية بداية من المريد (المبتدئ) إلى شيخ الطائفة الذى كان يعين بالاجماع لخلقه وتدينه وكان عليه أن يهتم بأمور الطائفة وشئون أبنائها والنظر فى شكواهم ورفعها إلى القاضى.

كل تلك التنظيمات الوسيطة كانت تقوم بوظائف أهلية عديدة بمعزل عن السلطات والهيئات الحاكمة فى الدولة الإسلامية، الأمر كان لا يخلو كذلك من قيام هذه التنظيمات ببعض الحركات الإجتماعية سواء المنفصلة أو مع عامة الشعب مثل حركات : "العيارين والشطّار وتنظيمات الفتوة" فى العصور العباسية، كلها كانت حركات إجتماعية سواء ايضاً بالاتفاق مع السلطة الحاكمة أو بمعزل عنها وفى مواجهتها من خلال الاحتجاج والرفض، كما أنها فى كل الأحوال ايضاً كانت تعبيراً سياسياً مستقلاً عن الهيئة الحاكمة ومؤسساتها.

كانت هناك، اضافة إلى ذلك، الاوقاف ومؤسسات البر والخير التى تثبت أن المجتمع العربى كان داخراً بالمؤسسات (التى نسميها الآن بالجمعيات الأهلية) والتى أمدت الافراد بالنفع العام، فقد كانت هناك المساجد والخوانيت والخانات ودور العلم والمدارس والمستشفيات والاقواق على المقابر، والاقواق للقرض الحسن، وأوقاف البيوت الخاصة بالفقراء واليتامى والمعاقين والمجذومين، وكانت هناك السقايات والمطاعم الشعبية التى يفرق فيها الطعام للفقراء والمحتاجين، ووقف الآبار لسقاية المسافرين والزورع والماشية، ووقف عقارات وأراض زراعية يصرف منها على المجاهدين أو يصرف من ريعها - فى حالة عجز الدولة - لاصلاح القناطر والجسور، كما كان هناك الكثير من الاوقاف للصرف على اللقطاء واليتامى والمعدمين والعميان، بل كان هناك وقف حُسْن ريعه لتزويج الشباب غير القادرين^(٦٤).

ومن ثم - ووفقاً لهذا رأى - فإن المجتمع المدنى الاهلى كان متجذراً وموجوداً بكثافة فى إطار المجتمع العربى الاسلامى التاريخى، وأن ما أصابه من فترات انقطاع كان بفعل العوامل الداخلية (الأنظمة الحاكمة الشمولية) أو الخارجية (الاستعمار والإمبريالية).

مراجع الفصل الثاني

- (١) سعيد بن سعيد العلوى : نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني فى الفكر الغربى الحديث، (فى) : مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ص ٤٧-٦٤.
- (2) Gebru Mersha: Op.cit.
- (٣) سعيد بن سعيد العلوى: ص ص ٤٢-٤٥، ص ص ٥٥-٥٨.
- (٤) محمود عودة : علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦، ص ص ٦-١٥.
- (5) George Ritzar: Sociological Theory, Macgrow- Hill publishing, International Edition, second edition, sociology series, New York, 1988, pp.7-8.
- (6) Ernest Barker (ed.): Social contract: essays by Lock, Hume, Rousseau, A galaxy book, Oxford University Press, New York, 1962, pp.3-193.
- (7) Thomas Hobbes : Leviathan, introduced by : Herbert W. Schneider, parts one and two, The Bobbs - Merrill Company, Inc. Indianapolis, New York, 1958, esp. pp.93-104, pp. 119-122.
- (٨) جون لوك: فى الحكم المدنى، ترجمه إلى العربية ماجد فخرى، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩، ص ص ١٨٥-١٨٩، ص ص ٢٤٤-٢٤٥.
- (٩) جان جاك روسو: العقد الاجتماعى . مبادئ الحقوق السياسية، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ص ١٦-١٧، ص ص ٤٥-٤٩.
- (10) John Keane : Despotism and Democracy, (In) :J. Keane Op.cit., pp. 35-36.
- (11) Adams Ferguson (1723-1816) : An essay on the history of civil society, Transaction Book, New Jersey, pp.1-15, 25, 43-62, 65-70.
- (12) Thomas Paine : The rights of Man, Introduced by : G. Jolyoake, J.M. Dent & sons, L.T.D., London, New York, 1906, pp.9-138.
- (13) G.W.F. Hegel : Philosophy of (Right) 1821, translated by : T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1962, p.145, 183, 257.
- (14) Z.A. Pelczynski : The significance of Hegel's separation of the state and civil society, (in) : Z.A. Pelczynski (ed.,) : The state and civil society, studies in Hegel's political philosophy, Cambridge Press, London , 1984, pp.1-13.
- (15) K.R. Popper : The open society and its enemies, the high tide of prophency : Hegel and Marx, and the aftermath, volume II, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, p.50, 51, 75.
- (١٦) عبد القادر الزغل: مفهوم المجتمع المدنى والتحول نحو التعددية الحزبية (فى) : مركز البحوث العربية : قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء اطروحات جرامشى، مرجع سابق، ص ص ٤٠ - ٥٩.

- (١٧) عبد الباقي الهرماسي : المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية من القرن التاسع عشر إلى اليوم : دراسة مقارنة (في) : مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ص ٩٢-٩٣.
- (١٨) مصطفى كاسل السيد: مفهوم المجتمع المدني والتحويلات العالمية ودراسات العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ١٢.
- (19) Shalomo Auinerl : Hegel's theory of the modern state. (In) :Z.A. Pelczynski (ed.,) : The state and civil society, studies In Hegel's political philosophy, Op.Cit., 68-81.
- (20) Z.A. Pelczynski : Hegel's political philosophy : problems and perspectives, A collection of new essays, (ed.,), Cambridge University Press, 1971, pp.1-28.
- (21) Talcot Parsons : The structure of social action, Mac-Graw Hill Press, New York, 1937, pp.330-338.
- (٢٢) على ليلة : النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، "حوار الإنسان الكلاسيكية" دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩١، ص ص ٣١٢-٣١٣.
- (23) Karl Marx : Selected writings, edited by : David Mclellan, Oxford University Press, 1977. p.26-28.
- (24) C.A. Pelczynski : The significance of Hegel..., Op.cit., pp.1-12.
- (25) K.Marx : Op. cit., pp. 26-27.
- (26) T.Bottomore : Interpretations of Marx, Basil Black limited, Oxford, 1988, pp.82-88.
- (27) Karl Marx : Selected writings, Op. cit., p.46.
- (٢٨) عبد الباقي الهرماسي: المجتمع المدني، مرجع سابق، ص ص ٩٤-٩٥.
- (29) Karl Marx: Op.cit 63-72.
- (30) C.A.Pelczynski : The significance of Hegel..., Op.cit., p.1
- (٣١) عبد الباقي الهرماسي، مرجع سابق، ص ٩٨.
- (32) Alex de Tocueville : Decocracy In America, Revised by Fransscis Broun edited by: Phillip Breadyly (Tow volumes) volume 1, vintage Books, New York,1945 pp.2-17.
- (33) John Kean : Despotism and Democracy , Op.cit., pp. 35,276-278.
- (34) A.Tocqueville: pp274-278.
- (٣٥) متابعة الأبعاد الأساسية لفكر جرامشي راجع : أنطونيو جرامشي : كراسات السجن ، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ١٤. (المقدمة).
- أنطونيو غرامشي: فكر غرامشي، مختارات، ترجمة : كارلوس ساليناري وماريو سبينيللا، تعريب : تحسين الشيخ على، دار الفارابي، بيروت، د.ت، ص ص ١١-١٦.
- مركز البحوث العربية : قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء اطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (٣٦) أنطونيو جرامشي، كراسات السجن، مرجع سابق، ص ٢٢٥.
- (37) Norberte Boblo: Gramsci and the Conception of civil society , Op. Cit., pp30-32.
- (٣٨) أنطونيو جرامشي، مرجع سابق، ص ٢٢٥.
- (39) Christine Buci-Glucksmann : Gramsci and the state, translated by : David Fernbach, Lawrence and Wishart - London - Undated, pp.47-54.

- (٤٠) أنطونيو غرامشي : ص ٧٨ وما بعدها.
- (٤١) المرجع السابق، ص ص: ٢٥٧-٢٥٥ ، ٢٧١-٢٧٢ ، ٢٧٧-٢٧٨.
- Christine Buci-Glucksmann : Op.Cit., chap.2, pp. 47:68.
- (*) هنا يوازى جرامشى بين المجتمع المدنى والدولة ، بوصفهما شيئاً واحداً مما دفع بعض الباحثين للقول بغموض المفهوم لديه وعدم وضوحه.
- (42) Norberto Bobbio : Op.Cit., pp.40-41.
- (٤٣) انظر على سبيل المثال بعض المؤيدين لهذا الاتجاه : سعد الدين إبراهيم : (تقديم) صموئيل هانتجتون (تأليف) ، الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي فى أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوبة، دار سعاد الصباح، القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٣ ، ص ١٤٠ . (التقديم)
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٧٢ وما بعدها.
- (٤٥) راجع :
- Ernest Gellner : Civil society in historical context, International social science Journal, No 129, August 1991, pp. 495-503.
- Jeffrey C. Isaac : Civil society and the spirit of revolt, Dissent, vol.40, Summer 1993, pp. 356-361.
- Paul Hirst : Associative Democracy, Dissent, spring 1994, pp.241-247.
- (46) J. C. Issac : Ibid., Op. cit.
- (47) Ellen Meiksins Wood : power and oppression, New Statesman and Society, vol.2, oct., 1989, p.30.
- (48) Christopher Piron : New Theories of state and civil society. Recent developments in post Marxist analysis of the state, sociology, vol.18, no.4, Nov. 1984, pp.563-571.
- (49) J. C. Isaac : op.cit.
- (50) Ellen M. Wood : op.cit.
- (51) Christopher Person : op. cit.
- (52) Ernest Gellner : op.cit.
- (53) Michael Walzer : The civil society argument. The good life, vol.2, op.cit.
- (54) Jeffery C. Issac : op. cit.,
- (55) Paul Hirst : op. cit.,
- (٥٦) لمزيد من التفاصيل حول هذا التوجه أوالتيار العالمى راجع :
- نص تقرير لجنة "إدارة شئون المجتمع العالمى": جيران فى عالم واحد، ترجمة : عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب — الكويت، سبتمبر ١٩٩٥، العدد (٢٠١). وخاصة صفحات : ٧٥-٩٦.
- سيفيكوس : "التحالف العالمى لمشاركة المواطنين": مواطنون. دعم المجتمع المدنى فى العالم ، طبعة الجمعية العمومية العالمية، منشورات التجمع العالمى، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ ، وخاصة الفصول : الأول والثامن والتاسع.
- Mona Makram- Ebeid : Democratization in Egypt : The Algeria complex, Middle East Policy, Vol. III, No.3, 1994, pp. 119-124.
- (57) David Williams and Tom Young: Governance, the world bank, and liberal theory, political studies, XLII, 1994, pp. 84-100.

(*) على أن ذلك بالطبع لم يحل دون وجود بعض المفكرين المناهضين لهذه الفكرة على الأصعدة العالمية والإقليمية والمحلية، وذلك بدعوى أن هذه المبادئ التي تنسبها الرأسمالية لنفسها وتروج لها إنما كانت ومازالت موجودة في ظل حضارت تاريخية ومعاصرة. راجع على سبيل المثال فقط :

Gerald Berthoud : Modernity and development, The sociological Review, vol.2, No.4, Nov.1994, pp. 23-35.

(**) ومن أمثلة هذه الندوات والمؤتمرات مايلي :

- ١- قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، ندوتي القاهرة ودمشق، ١٩٩٢.
 - ٢- المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢.
 - ٣- المجتمع المدني، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، تونس، ١٩٩١.
 - ٤- المجتمع المدني العربي، جذوره التاريخية وإشكالياته الراهنة، مركز البحوث العربية، ١٩٩٠.
- (***) منها على سبيل المثال وليس الحصر، النشرة الشهرية التي يصدرها مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، وأيضاً تقريره السنوي عن المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، بالإضافة إلى إصدارات التحالف العالمي لمشاركة المواطنين (سيفيكوس).

(٥٨) لمزيد من التفاصيل حول أصحاب هذه الرؤية راجع :

- الطاهر لبيب : مفهوم المجتمع المدني (في) : المجتمع المدني كما يره الطاهر لبيب، الصادق بلعيد، عبد العزيز لبيب، محمد الكيلاني، جلول عزونة، رشاد بن مبروك، أحمد الكيلاني، (جماعي التأليف)، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩١، وخاصة ص ص ٨-١٦، ص ٥٧.

- أحمد زايد : نحو مفهوم جديد للمجتمع المدني، نشرة البحوث العربية، مركز البحوث العربية، العدد الثامن، فبراير ١٩٩٥، ص ص ٣٢-٣٤.

- سعد الدين ابراهيم (تقديم): المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي (١٩٩٢)، مرجع سابق، ص ١٠.

(٥٩) عبد القادر الزعل: مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية، ندوة مركز البحوث العربية، مرجع سابق، ص ص ٤٠-٥٩.

(٦٠) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ص ٤-١٥.

- Michael Walzer " The Idea of civil society : Apath to social reconstruction, Dissent, spring 1991, esp. p.302.

(٦١) وجيه كوثراني : المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، (في) : مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ص ١٢٠-١٢١.

(٦٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤.

(٦٣) وجيه كوثراني : مرجع سابق، ص ص ١٢٠-١٢١.

(٦٤) عبد الودود محمد يوسف : طوائف الحرف والصناعات أو طوائف الاصناف في حماة في القرن السادس عشر، مجلة الحوليات الأثرية، السنة ١٩، د.ت، ص ٨٥، وانظر كذلك عبد العزيز الحياط: المجتمع المتكافل في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٣٢، (نقلا عن) : وجيه كوثراني : المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، مرجع سابق، ص ص ١٢٤-١٢٩.

الفصل الثالث

المجتمع المدنى والتحولات البنائية قراءة فى التجربة المصرية

مقدمة

أولاً: الفترة الملكية (١٩٢٣-١٩٥٢)

ثانياً: الفترة الناصرية (١٩٥٢-١٩٧٠)

ثالثاً: فترة الانفتاح الاقتصادى (١٩٧٠-١٩٨١)

رابعاً: فترتا الثمانينيات والتسعينيات

خاتمة

المجتمع المدني والتحول البنائي

قراءة فى التجربة المصرية

(١٩٧٥-١٩٩٥)

مقدمة :

يعنى هذا الفصل برصد فعاليات ظهور مؤسسات المجتمع المدني فى مصر، فى ثوبه الجديد، وذلك من خلال إستعراضنا لأهم التنظيمات التى يتم النظر إليها وتقييمها بوصفها تشكل مجتمعاً مدنياً، يأتى على رأس هذه التنظيمات؛ الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والجمعيات الأهلية، والاتحادات العمالية، والاتحادات الطلابية، ونوادى أعضاء هيئات التدريس بالجامعات، بالإضافة إلى القوى السياسية والاجتماعية الأخرى الفاعلة فى الحياة السياسية المصرية. وبهنا هنا التركيز على بعدين أساسيين هما :

البعد الأول : ويتعلق بالتحولات البنائية ؛ الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتشريعية، التى خبرها المجتمع المصرى على امتداد عقدين من الزمان، منذ منتصف السبعينيات وحتى منتصف التسعينيات، وما بعدها، تلك التحولات التى لعبت دوراً مهماً ومحورياً فى التأثير على مجريات الأمور والأحداث فى مصر، ومن المتوقع أنها انعكست بالتالى على البنى المعقدة لمؤسسات المجتمع المدني المصرية. ومن هنا نهتم برصد إنعكاسات وتداعيات هذه التحولات البنائية على المؤسسات المدنية، ومدى مساهمة هذه الأخيرة فى إطار الأزمة المجتمعية الشاملة الحادثة، ومدى مساهمتها فى تعميق - أو تعويق - العملية الديمقراطية السياسية والاجتماعية وتوسيع نطاق المشاركة السياسية، ودمقرطة مظاهر الحياة المختلفة .

والبعد الثانى : ويهتم بالتركيز على وضعية قوى وجماعات الإسلام السياسى الفاعلة، من حيث دور التحولات البنائية، وما أفرزته من أزمة مجتمعية شاملة، فى الصعود السياسى الإسلامى، وتكاثر الجماعات الإسلامية الجهادية المسلحة، منذ منتصف السبعينيات، ثم الأدوار التى لعبتها هذه الجماعات فى المجتمع المصرى وعلاقاتها بالسلطة السياسية .

نهتم كذلك، فى هذا الإطار، برصد سريع للدور الذى مارسته جماعات الإسلام السياسى فى مؤسسات المجتمع المدني، وتطور علاقاتها بهذه المكونات المدنية وهو ما سيجد اهتماماً

تفصيلاً فى الفصل اللاحق .

ونحن فى سياق هذا العرض نميل للتقسيم الزمنى والتاريخى، الذى له من المبررات ما يؤكده، فالبدء تكون بالفترة الليبرالية، ما قبل الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢، والتي شهدت نشأة الأحزاب السياسية وكذلك البدايات الأولى لنشأة النقابات المهنية فى المجتمع المصرى، تلك الفترة الزمنية التى شهدت أيضاً تعددية حزبية، وتناوب عدد كبير من الوزارات على حكم البلاد فى ظل الاستعمار البريطانى والقصر .

ثم الفترة الناصرية حيث قيام ثورة يوليو (١٩٥٢) والمحاولة الثانية لبناء الدولة المصرية الحديثة - بعد محاولات محمد على باشا (١٨٠٥-١٩٤٠) - والتي خبر فيها المجتمع المصرى تحولات سياسية وأيديولوجية واجتماعية واقتصادية، ميزته عن الفترات السابقة .

ثم فترة الانفتاح الاقتصادى على العالم والتي أتت بتوجهات اقتصادية وسياسية جديدة، ورؤى مخالفة لما كان عليه واقع الحال إبان الحكم الناصرى .

وأخيراً فترتى الثمانينيات والتسعينيات والتي ما زلنا نعايشها حتى الآن. ولا بد من التأكيد على حقيقة أساسية مؤداها أن هذا التقسيم الزمنى، تفصله خطوط وهمية ليس إلا بقصد الدراسة والتحليل، وأن كل فترة من هذه الفترات تتميز بمجموعة من الأحداث الرفيعة فى نواح مختلفة، الأمر الذى قد يُوجدُ قدراً من التمايز بين هذه الحقب والفترات، ذلك رغم قناعتنا الأساسية والتي مؤداها أن ما قد يعلن وينتهج من سياسات وتوجهات معينة قد لا تظهر نتائجها - سواء السلبية أو الإيجابية - إلا فى نهاية الفترات القائمة آنذاك، أو فى الفترات اللاحقة عليها .

كذلك فأننا لن نكون بصدد المتابعة التفصيلية لتاريخ نشأة المؤسسات المدنية، فليس هذا مجال الحديث أو الاهتمام، وإن كان ثمة تعرض لذلك فى الإطار الراهن، فيأتى من قبيل مقتضيات التحليل ولوازمه، فالأساس هنا أن ينصرف الاهتمام إلى الكيفية التى من خلالها تكون متابعة تطور بعض تكوينات المجتمع المدنى الهدف منها خدمة بحثنا الراهن فى تحديد دور هذه المؤسسات سواء بالسلب أو بالإيجاب، فى ضوء التحولات الحادثة، على المسيرة الديمقراطية ودفع عملية التحول الديمقراطى للامام. كما نولى اهتماماً لطبيعة الدور السياسى سواء الفاعل أو المعوق للأنظمة السياسية المختلفة إزاء منظمات المجتمع المدنى فى مصر .

أولاً: الفترة الملكية (١٩٢٣-١٩٥٢)؛

اصطلح العلماء والباحثون على تسمية الفترة التاريخية الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى (١٩١٧-١٩١٩) إلى قيام ثورة يوليو (١٩٥٢) بفترة الحكم الليبرالى، وذلك على الرغم من

كون البلاد كانت ترزخ تحت نير الاستعمار والاستعباد. ولعل صدور دستور (١٩٢٣) يعد ظرفية مناسبة لأن نبداً تحليلنا به لهذه الفترة، حيث تزامن، مع صدوره، إلغاء الأحكام العرفية وعودة (سعد زغلول) وزملائه من المنفى وبدء المعركة الانتخابية وفوز الوفد بأغلبية ساحقة، وتكوين أول حكومة دستورية يرأسها سعد زغلول. ورغم كون هذا الدستور ديمقراطياً في ظاهره، ديكتاتورياً في باطنه؛ حيث الاستبداد وحماية مصالح الأقلية الرأسمالية البرجوازية ذات الملكية الزراعية الغائبة، إلا أنه كان بمثابة عقداً مبرماً بين الحكومة والأمة - مصدر السلطات - جاء نتيجة الثورة ضد الحماية وإعترافاً بمطالب الأمة واسترداداً لحقوق الشعب التي انتهكت .

ولقد تنوعت مكونات خريطة الأحزاب السياسية المصرية في هذه الفترة وكان هناك غياب شديد للأحزاب ذات الرصيد الجماهيري الواسع، والتي تعبر عن مصالح الفئات الاجتماعية العريضة، فلم يكن هناك سوى حزب "الوفد" الذي بدأ حياته السياسية مركّزاً على نفوذ جماهيري وتأييد شعبي واسع النطاق والامتداد، فمبادئه التي نهض عليها قد أتاحت له في البداية استقطاب التأييد الشعبي التلقائي للجماهير التي تطالب بالتححر خصوصاً إبان الثورة الجماهيرية الشعبية عام (١٩١٩)^(١).

ولكن ما إن عاد الوفد إلى السلطة مرة ثانية تحت مظلة الانجليز (١٩٤٢)، بشروطهم، حتى أصبح يمثل نوعاً من "الوعد المخلوف" في السياسة المصرية، فوقع العديد من الأخطاء وأصبح جزءاً من النظام القائم وضعف دافعه إلى الإصلاح ولم تتبلور أهدافه بصورة واضحة، وبالتالي لم يحافظ على الآمال الشعبية التي ائتمنته عليها جماهير الأمة المصرية. ورغم أن الوفد كان هو النهر والرافد الرئيسى في الحياة الحزبية المصرية إلا أن ذلك لم يحل دون وجود أحزاب أخرى بعضها خرج من تحت عباءته، بالانشقاق عليه في الغالب (حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢) و(الهيئة السعدية ١٩٣٨) و(الكتلة الوفدية)، والبعض الآخر من هذه الأحزاب سُمي بأحزاب القصر حيث تكونت على يد القصر وبمعرفته ولمصلحته ومنها (حزب الإتحاد ١٩٢٥)، وحزب الشعب (١٩٣٠) كما كان هناك الحزب الوطنى (١٩٠٧)^(٢). كذلك فقد زخر المسرح السياسى بمجموعة أخرى من التنظيمات السياسية والأيدولوجية والتي كانت لديها تصورات عن النظام السياسى والمجتمع، عن ما هو كائن وعن ما ينبغي أن يكون، ولكل منها استراتيجيته الخاصة في التعبير، وعلى رأس هذه التنظيمات ما يلي :

أ - تنظيم مصر الفتاة:

وقد ظهر عام (١٩٢٣) متأثراً بنوع من الرومانسية الفاشية، ويهدف إلى تحقيق نهضة مصر القومية (مصر فوق الجميع) وتأليف امبراطورية عظيمة تضم مصر والسودان في وحدة طبيعية،

وذلك بالإضافة إلى التحالف مع الدول العربية الأخرى، كما تنزع مصر الإسلام. ولقد تبنت الحركة عدداً من الأهداف الإصلاحية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، كما مرت بتطورات تاريخية غيرت فيها أيديولوجيتها وتصوراتها السياسية ومسمياتها مثل (تنظيم مصر الفتاة - الحزب الوطني الإسلامي - حزب مصر الاشتراكي - الحزب الاشتراكي) (٣).

ب - جماعة الإخوان المسلمين :

تأسست عام ١٩٢٨ وكانت في بدايتها تهدف إلى التمسك بالدين وتنمية الخلق الإسلامي، وكانت حينئذ ذات توجهات دينية خالصة ولكن ما لبثت أن اهتمت بالعمل السياسي وشجعها على ذلك طبيعة الأوضاع السياسية العامة المتردية من فساد القصر وأحزابه وضعف فاعلية الأحزاب الأخرى، وإيمان الجماعة بشمول الإسلام للدين والدنيا وعدم الفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني .

وقد مارست الجماعة نشاطات واسعة على مدار القطر المصري كله ليس من خلال الأطر والقنوات السياسية فقط بل الاجتماعية والاقتصادية أيضاً، فانتشرت في الحضر وبين أبناء الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا، وفي الريف، وأنشأت شركات اقتصادية وتجارية، كما اهتمت الجماعة أيضاً بالطبقة العاملة فتزعمت الدفاع عن حقوق واحتياجات العمال في مقابل استغلال الشركات الأجنبية، ومن ثم حظيت بتأييد عمالي متزايد خاصة في سنوات الحرب، ومن هنا فقد لعبت جماعة الإخوان المسلمين دوراً فعالاً في التحريض السياسي والاجتماعي ودخلت في صدامات كثيرة مع النظام انتهت بمقتل النقراشي باشا وحسن البنا المرشد الأول ومؤسس الجماعة (٤).

ج - الجماعات والتنظيمات الماركسية:

وقد بدأت سرية وتأججت وازدهرت مع نجاح المد البلشفي، وضمت في عضويتها بعض الأجانب إلى جانب المصريين. وفي فترة الأربعينيات انتعشت بعض التنظيمات الماركسية الحديثة مثل (أسكرا-أى الشرارة-والحركة المصرية للتححر الوطني، وطليلة العمال، وتحرير الشعب، وعصبة الماركسيين، و الحبز والحرية، وشعوب وادى النيل). وساعدت وضعية تفاقم الأزمة الاقتصادية والاجتماعية وازدياد الشعور بالحرمان النسبي والانفتاح على التيارات الغربية، على وجود أرضية اجتماعية صلبة ملائمة نسبياً لانتشار هذه التيارات؛ التي لم يكتف لمعظمها الاستمرار، إما بسبب تفتتها وبالتالي تشتت جهودها وخلافاتها الأيديولوجية والشخصية أو بسبب تتبع السلطات السياسية لها وحصارها. الأمر الذي دفع ببعض هذه التيارات لأن تتوحد وتعيد تنظيم صفوفها وأولوياتها، فتكونت منها (الحركة الديمقراطية للتححر الوطني - "حدثو")

ثم (الحزب الشيوعي المصري). ولقد اتت هذه التنظيمات إلى الذهنية المصرية بترسانة من المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية، أصبحت بدورها تشكل جزءاً من منظومة الثقافة اليسارية المصرية عامة ومن مكونات الجو الفكرى السائد فى المجتمع المصرى خاصة، وقد شاركت هذه التنظيمات فى العديد التظاهرات ونظمت الحركات العمالية والنقابية وسعت دائماً إلى تحريض العمال ضد أصحاب الأعمال (لتحتلوا المصانع - ولتكن أيديكم على المحراث)، كما أنشأت لجناً للطلبة والعمال، ورغم ذلك فقد ظلت قواعدها الجماهيرية ضعيفة ومحدودة^(٥).

ورغم أنه فى هذه الفترة تأسست العديد من النقابات المهنية، إلا أن ذلك قد جاء فى إطار من الليبرالية الناقصة خاصة فى ظل النسق السياسى الهش الضعيف الذى يسيطر عليه الملك بسلطته وقوته التعسفية الجائرة والانجليز الذين ظلوا يتلاعبون بالأحزاب السياسية القائمة كل ضد الآخر^(٦).

محمل القول لقد أفرغ الملك والاستعمار الحياة المدنية من مضمونها، فالأحزاب قد فقدت مصداقيتها وسعت إلى مصالحها الذاتية، وخاصة حزب الوفد الذى خالف ما صدقته الجماهير بشأنه، فتقلصت المشاركة السياسية وانحصرت فى مجموعة من محترفى العمل الحزبى والسياسى بوجه عام، وتقلص حجم معارضتهم للإنجليز والملك شيئاً فشيئاً، جاء كل ذلك على حساب المجتمع المدنى الذى تقلص بمؤسساته الجينية الناشئة واستمر ذلك الوضع حتى قيام ثورة يوليو^(٧).

ثانياً: الفترة الناصرية (١٩٥٢-١٩٧٠) :

اهتمت ثورة يوليو أساساً بإعادة بناء الدولة المصرية و"تمصير مصر" أى إعادة كرامتها الوطنية إليها وتدعيم استقلالها وسعت من أجل ذلك لنهج الكثير من الاجراءات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية. ورغم التطور الاقتصادى والاجتماعى الحادثين، واللذين أنجزتهما الثورة، إلا أنها على الصعيد السياسى استبعدت العمل والمشاركة السياسية الجماهيرية فى كافة صورها، فاستغنى النظام السياسى عن مبدأ الحزبية (سواء التعددية الحزبية أو النظام الحزبى الواحد) ولم يوجد سوى تنظيم سياسى حزبى واحد له ذاتيته المستقلة عن الدولة التى تركزت فى يدها، وفى يد طبقة البيروقراطيين الجدد التى نشأت وتضخمت (المديرين والتكنوقراط)، كل السلطات والوظائف السياسية والقانونية، ودارت كل التنظيمات الشعبية فى فلكها. وقد مارس النظام بطشاً عنيفاً وسعى إلى تأميم الصراع السياسى والاجتماعى، وهنا

عاش الشعب الديمقراطية مضموناً، دونما أن تتاح له الفرصة لممارستها بنفس القدر، كسلطة سياسية^(٨).

ومع تضخم الجهاز البيروقراطي للدولة وكذا جهازها العسكرى وتفضيل (أهل الثقة) على (أهل الخبرة)، اتسم موقف النظام من مؤسسات المجتمع المدني بالشدة والحزم وتقليص النفوذ، فقد تم إلغاء الأحزاب السياسية القائمة (١٩٥٤) واستبعدت فكرة إنشاء أحزاب جديدة، وبدلاً من ذلك تأسس تنظيم سياسى يتم داخله كل الحوار والصراع السياسيين بين قوى الشعب المعترف بها (العمال - الفلاحون - المثقفون - الجنود - الرأسمالية الوطنية)، وهو تنظيم (الاتحاد الاشتراكى) الذى لم يكن حزباً بالمعنى المعروف، ووصلت عضويته إلى حوالى (٦) ملايين عضو فى منتصف الستينيات .

ومن حيث موقف الدولة الناصرية من التنظيمات الطوعية، فقد سعى عبد الناصر إلى تشديد قبضته الحديدية عليها جميعاً، فأخضع الحركة النقابية والعمالية للسيطرة والرقابة الإدارية، وتزايد تدخل الحكومة فى عدد النقابات المسموح بها، ورأت ضرورة خضوعها جميعاً للاتحاد العام لنقابات عمال مصر، واستبعدت القيادات العمالية الحقيقية واستبدلت بفئات انتهائية، كما سيطرت الحكومة على مؤسسات الثقافة العمالية، وتبرققت الحركة النقابية نفسها وانحسرت جهودها فى محاولات فنية وإنتاجية محدودة، فليس هناك داع، كما تصور النظام، للدفاع عن حقوق العمال ومصالحهم مادام النظام بدوره قد حقق هذه المصالح^(٩).

وامتدت تلك الظاهرة إلى النقابات المهنية، فخضعت هى الأخرى لقانون تطهير الحياة السياسية من الحزبيين ذوى النشاطات الحزبية البارزة قبل الثورة^(١٠)، وتكونت لجنة وزارية للإشراف على أنشطة النقابات، وفى الفترة من (١٩٥٤-١٩٥٩) توقفت الانتخابات فى عدد من النقابات المهنية وتم تعيين مجالس إدارتها ... لقد عمد النظام دائماً إلى جعل النقابات المهنية تتوافق فى توجهاتها مع تطورات سياسية الجماعة الحاكمة، وعزف على وتر عدم ملائمة التنظيم النقابى الكائن آنذاك لطبيعة المجتمع الاشتراكى الذى يسعى نحوه المجتمع المصرى^(١١).

يمكننا إذن القول، دون كثير شك، أن موقف النظام الحاكم إزاء الجمعيات الاختيارية قد اتسم بالعنف، الأمر الذى انعكس على نشاط هذه الجمعيات وفعاليتها كمؤسسات وسيطة بين الدولة والمواطنين. ويفصح الجدول رقم (١) عن تناقص عدد هذه الجمعيات بالنسبة لعدد

المواطنين فى الحقبة الناصرية، إما لعدم فاعليتها إزاء ممارسات وسياسات النظام أو أن النظام لم يكن يشجع على إنشاء أنماط جديدة من هذه الجمعيات .

جدول (١) يوضح تطور عدد المنظمات التطوعية منذ بداية القرن الحالى وحتى منتصف الستينيات

السنة	عدد المنظمات الخاصة	تعداد السكان بالمليون	عدد المواطنين لكل منظمة (بالألف)
١٩٠٠	٦٥	٩,٧	١٤٩,٢
١٩٢٥	٣٠٠	١٤,٢	٤٧,٣
١٩٦٠	٣١٩٥	٢٦	٨,١
١٩٦٤	٤٠٠٠	٢٨,٧	٧,٢

المصدر: محب زكى، مرجع سابق، ص ٦٠.

فيفصح الجدول عن حدوث زيادة نسبية فى تعداد هذه التنظيمات الطوعية فى الفترة (١٩٢٥-١٩٦٠) فاقت تلك الزيادة الحادثة فى تعداد السكان إبان الفترة ذاتها، فى حين أن نسبة المنظمات/ عدد السكان قد تناقصت من (٤٧٠٠٠) مواطن/ منظمة طوعية عام ١٩٢٥ إلى (٨٠٠٠) مواطن/ منظمة عام ١٩٦٠، ثم استمر كذلك معدل التناقص حتى وصل عام ١٩٦٤ إلى (٧٠٠٠) مواطن / منظمة. كذلك كان للقانون (٣٢) لسنة ١٩٦٤ أثر كبير فى تناقص متزايد لدور هذه المنظمات فى مجالات الإحسان والخير والتعليم والصحة وغيرها. لقد عمد النظام إلى هذا القانون بهدف الهيمنة الشاملة على تلك المنظمات فى مقابل طرح نسقه من الخدمات الاجتماعية الشاملة التى يقدمها بدلاً لما تقوم به هذه المنظمات^(١١).

واستكمالاً لنهج الدولة الادماجية Co-operative state، سعت الدولة الناصرية إلى تصفية معظم الكيانات الاجتماعية والسياسية التى تقع خارج سيطرتها حتى تدين لها هذه الكيانات بالتبعية والخضوع، وكما كان الحال مع النقابات المهنية والعمالية والأحزاب السياسية، كان الموقف نفسه من الأزهر ومؤسساته، حيث خضعت شئون ومؤسسات الأزهر للسيطرة الحكومية وتحول إلى جامعة حكومية، فبموجب القانون (٦٠٣) لسنة ١٩٦١ والغاء القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦) انتزعت مجالات النفوذ من فئة العلماء لتذهب إلى الإدارة الحكومية البيروقراطية، وأصبح رئيس الجمهورية هو الذى يعين وزير شئون الأزهر، وشيئ الأزهر حتى إذا كان هذا التعيين من خارج الجمع وكذا حال تعيين وكيل الأزهر. وهنا لم يعد الأزهر هيئة مستقلة فى

مقابل الدولة، كما ألغيت المحاكم الشرعية (قانون ٤٦١ لسنة ١٩٥٥). ولم يكن رد فعل كافة الشخصيات الدينية الأخرى إلا أن أعلنت بوضوح وقوفها إلى جانب النظام القائم الذى أخذت ترسل له بركات التهنة والتأييد^(١٢).

كذلك كان الحال نفسه فيما يتعلق بالموقف من الأقباط، فرغم استفادتهم من منجزات الثورة ولم تمتد إليهم أيدي الحراسة والتأميم، إلا أنه مورس ضدهم نهجاً استبعادياً على الصعيد السياسى وبصورة أشد ما كان عليه الوضع فى المجتمع بوجه عام، أفضى ذلك الاستبعاد إلى صراعات داخل الكنيسة انتهت إلى انتصار الجناح المؤيد للمسيحية السياسية واستقطابه للعديد من الفئات التى تنتمى للمجموعة الإصلاحية المتعلمة، ظهر ذلك جلياً فى أوائل السبعينيات وخصوصاً بعد موقف النظام والأزهر من الجماعات الإسلامية فى بداية الأمر.

أما فيما يتعلق بموقف التيارات السياسية والأيدىولوجية الأخرى فقد كانت أهمها (حركة مصر الفتاة) و(الحزب الوطنى) وقد تعامل معهما النظام بمنطق نفعى بحث، حيث استوعب القيادات الماركسية البارزة فيهما وأدخلهما فى أجهزته الثقافية والأيدىولوجية والاقتصادية، ومن ثم تم توظيف هذه القيادات لخدمة النظام وإسباغ مسحة نظرية اشتراكية عليه، كما أن هذه الجماعات قد أمدت النظام بالعملية التنظيرية التى كان يفتقدها، وهنا ومع استيعاب هذه الجماعات، لم يبق أمام النظام على الساحة سوى أصحاب البديل الإسلامى^(١٣).

لقد فرضت جماعة الإخوان المسلمين نفسها على الساحة السياسية بوصفها من أشد القوى السياسية ذات القواعد الاجتماعية الجماهيرية فى المجتمع، ساعدها فى ذلك تاريخها فى العمل السياسى مع الانجليز والقصر، وقد دفع ذلك حركة الضباط الأحرار إلى أن تتعامل معها، وهنا فقد تخلقت حالة من التعاون على أثرها تولى عدد من الإخوان بعض المناصب السياسية وأفرج عن جميع معتقليهم (١٩٥٢)، كما استفاد، فى مقابل ذلك، الضباط الأحرار من الجماعة فى تثبيت دعائمهم فى صراعاتهم الداخلية داخل مجلس قيادة الثورة. بيد أن هذا الوفاق لم يكن ليستمر طويلاً وذلك بالنظر إلى الاختلافات السياسية والأيدىولوجية لكلا الطرفين وأيضاً فى ضوء تعارض الأهداف والمصالح، كما زادت الشقة والفرقة بعد حادثة المنشية (١٩٥٤)^(١٤)، وهنا وجد عبد الناصر المبرر للقضاء على الإخوان، خاصة وأن حركتهم كانت تطرح نفسها، بوصفها تقدم بديلاً إسلامياً يستند إلى مرجعية دينية تختلف إلى حد كبير عما كان يأمله عبدالناصر وزملاؤه .

وفيما يتعلق بموقف النظام الناصرى من الحركات الطلابية فقد لجأ النظام إلى العديد من التدابير التى حدث بدورها من نشاط الحركات الطلابية منها على سبيل المثال، منح المسؤولين

فى الجامعة صلاحية واسعة لضمان سير وانتظام الدراسة فيها ، وحق فصل الطلاب والأساتذة، وتعيين أعضاء الاتحادات الطلابية، وحظر النشاط السياسى داخل الجامعة، فقد عُد التعبير عن رأى سياسى أو الانتماء لأية جبهة سياسية أمراً خارجاً يعاقب عليه القانون، كما سعى النظام، عقب مظاهرات الطلاب بالاسكندرية (١٩٦٨) لوضع ضوابط أخرى على النشاط السياسى الطلابى داخل الجامعة. إلا أنه رغم ذلك كانت تقوم مظاهرات طلابية تعبر عن موقفها ازاء الأحداث الجارية والقضايا السياسية والاجتماعية المطروحة، منها على سبيل المثال مصادمات (١٦ يناير ١٩٥٣) بين جبهة طلبة الإخوان والشيوعيين والاشتراكيين وأنصار جبهة التحرير بمناسبة ذكرى شهداء القناة، وإضراب طلاب الهندسة عام (١٩٦٥) (١٥).

وهكذا فقد أتى تضخم الدولة الناصرية وتوسعها على حساب المجتمع المدنى ومؤسساته فى مصر، كما كانت جدالات الدولة الناصرية مع الحركات السياسية والتنظيمات المهنية والطلابية القائمة، هى شكل من أشكال الصراع بين الحياة المدنية والحياة السياسية، بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى، إن شئنا استخدام التعبير الجرامشى .

لقد أفضت التحولات البنيوية التى خبرها المجتمع المصرى، خاصة التحولات السياسية والأيدىولوجية، ووجود قيادة وطنية مركزية على رأس السلطة السياسية، إلى تغلغل الدولة الناصرية فى طرائق الحياة اليومية ودقائقها، لقد تدخلت الدولة فى كافة مناحى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، الأمر الذى انتهى إلى خنق وواد منظمات المجتمع المدنى، التى ألغيت معظمها، وأبقت البعض الثانى، وكُبلت بالقيود التشريعية البعض الثالث .

كما أدت الفجوة السياسية التى تخلقت من جراء الكاريزما السياسية الناصرية، وعدم وجود مؤسسات تفتح أبوابها للمشاركة الجماهيرية فى كافة المجالات، إلى إعادة الصياغة بين مجتمع مدنى ما زال فى طوره الجنين ودولة مركزية قوية. ببساطة لقد أصيب المجتمع المدنى بانتكاسة شديدة وتراجع واضح فى دوره وفاعليته السياسية والاجتماعية الموجهة لعمل جماهيرى ناضج ومتكامل .

ثالثاً: فترة الانفتاح الاقتصادى (١٩٧٠-١٩٨١) : التحولات الاقتصادية وتراجع الدور

الاقتصادى للدولة :

رغم أن كلمة الانفتاح الاقتصادى لم تظهر فى القاموس السياسى المصرى إلا فى ربيع عام ١٩٧٣ حين أعلنت حكومة السادات فى برنامجها أمام مجلس الشعب عن هدف الانفتاح

لتطوير الاقتصاد المصرى، إلا أنه، ووفقاً لبعض المحللين، يمكن للظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أن تظهر قبل أن تُخلع عليها مسمياتها الأيديولوجية المعلنة. إن هذا ينطبق إلى حد كبير على إجراءات الانفتاح الاقتصادى الذى بُذرت بذوره الأولى فى أعقاب هزيمة (١٩٦٧)، وما تلاها من شروخ عميقة فى الكيان الاجتماعى وانحسار المشروع الوطنى والقومى، وزيادة قوة الدفع العكسى التى تولدت بفعل الاهتزازات التى تعرض لها الاقتصاد المصرى (انخفاض تدفق الموارد الاجنبية إلى مصر بسبب السياسات المعادية للغرب، ولحكومات الدول العربية النفطية، واغلاق جميع أبواب الاقتصاد المصرى أمام الاستثمار الوافد من قبلهم،... إلخ) بالإضافة إلى البعد عن الواقعية فى معالجة قضايا النزاع مع اسرائيل، والصدام مع الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبع ذلك من ضغوط ليس أقلها قطع المعونات الغذائية الأمريكية عن مصر عام (١٩٦٥).

وهنا تكالبت كل هذه العوامل لتبدأ القيادة الناصرية فى مسار التقهقر والتنازلات، التى كانت تظنها وقتية لن تصل إلى الدرجة التى تحرف من الاقتصاد الوطنى عن مسيرة التحول الاشتراكى، ومن ثم بدأت قبضة الدولة تتراخى عن العملية الاقتصادية وتسمح بإجراءات مثل الاستيراد، وعدم محاصرة نشاطات الرأسمالية الكبيرة الباقية، وتجارة العملة، ونشاطات التهريب والسوق السوداء، كما تم ضغط الانفاق الاستثمارى فى مقابل تزايد الانفاق الاستهلاكى، والسماح بنشاط واسع للقطاع الخاص بالإضافة إلى اتخاذ مواقف متهادنة من الحكومات العربية التى طالما وُصفت من قبل (بالرجعية). ولقد وفرت كل هذه الظروف الفرصة المتاحة للقوى الرأسمالية المحلية والاجنبية لاستعادة المواقع التى كانت قد أقصتها عنها ثورة يوليو، فالقوى الرأسمالية المحلية التى اعتادت أن يكون لها اليد الطولى فى المجتمع، والقوى الرأسمالية الاجنبية، متمظهرة فى الشركات دولية النشاط، والمنظمات الدولية المتعاطفة معها، قد انضمت اليهما عناصر رأسمالية طفيلية جديدة ناشئة من أحشاء الرأسمالية القديمة أخذت فى النمو السريع فى أعقاب الهزيمة. كل هذه القوى قد اتفقت على هدف لا تخطئه العين وهو تفكيك وتحجيم دور القطاع العام المصرى وتقليص نفوذه واستنزاف كل ما تبقى له من حيوية وتخريبه من الداخل ثم تسخير لخدمة القطاع الخاص المحلى والأجنبى.

وهكذا فما أن أعلنت سياسة الانفتاح إلا وكان سندها الاجتماعى والسياسى جاهزاً من قبل، ذلك السند الذى وجد من ورقة اكتوبر (١٩٧٤) الفرصة لتدشين كفة النمو الرأسمالى وتهيئة الظروف الاجتماعية والسياسية لسيطرة العلاقات الانتاجية الجديدة. لقد جاء الانفتاح كى يكون تعبيراً عن قوى ومصالح اجتماعية واقتصادية معينة تحاول الانتقال من رأسمالية الدولة

إلى رأسمالية القطاع الخاص، ومن ثم فقد عمل الانفتاح على خلق وتهجين مجموعة من القوى الاجتماعية والتحالفات الطبقية التي أكدت نفسها بوصفها الظهير الأساسى لهذه السياسية، ومن هنا فقد التقت قوى الدفع من الداخل بقوى الجذب من الخارج - ممثلة فى الدول العربية النفطية على المستوى الاقليمى وفى قوى الرأسمالية العالمية وأدواتها - لتدشين هذا التوجه الاقتصادى الاجتماعى الجديد المسمى بالانفتاح الاقتصادى^(١٦).

لقد اتجهت النخبة السياسية الى الانفتاح الاقتصادى انطلاقاً من تشخيصها لمشكلات مصر الاقتصادية، فقد رأت أن عبء الانفاق العسكرى قد هبط بمعدل نمو الدخل فى مصر من (٦,٧٪) سنوياً خلال الفترة من (١٩٥٦-١٩٦٥) إلى أقل من (٥٪) سنوياً بعد ذلك، ومن ثم فكى نستعيد ذلك المعدل القديم للنمو فإننا فى أمس الحاجة إلى موارد خارجية، ومن هنا كان الانفتاح على العالم شرقه وغربه بهدف تزويد مصر بالموارد المالية المتاحة وحفز رءوس الأموال العربية والأجنبية لتمويل المشروعات الاقتصادية المختلفة^(١٧). ولكن إذا كانت هذه الاستثمارات الخاصة، التى كان همّ صنّاع القرار السياسى الأول فتح أبواب الاقتصاد المصرى على مصراعيه أمامها، لا تأتى إلا من الدول الرأسمالية فقط بحكم طبيعة نظامها الاقتصادى والاجتماعى، لتكشف لنا الحقيقة وهى أن الانفتاح لم يكن يعنى سوى انفتاح على الدول الرأسمالية وخاصة أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية^(١٨).

وترتيباً على ذلك فقد صدرت مجموعة من القوانين الانفتاحية الجديدة وسط عاصفة من الشعارات استندت فى الأساس على مخاطبة مشاعر الحرمان لدى الجماهير التى تتطلع إلى الحياة الكريمة وأغدقت عليها وعوداً بالرخاء والرفاه^(١٩). لقد هيأت هذه القوانين المناخ لاندفاع كل المجموعات والشرائح التى ارتبطت بالنظام وجمعت ثرواتها تحت مظلته باستغلال نفوذها وهيمنتها على جهاز الدولة، لكى تخرج إلى العلن وتمارس نشاطاً بسند من السلطة والقانون. فهذه التشريعات لم تؤد فى النهاية إلا إلى تقنين نشاط هذه الفئات ونموها نمواً هائلاً.

ورغم ذلك لم يحقق الانفتاح الاقتصادى النتائج المرجوة منه، فالقراءة الدقيقة لحقيقة النمو فى قطاعات الاقتصاد الرئيسية تكشف أنه لم يكن إلا فى القطاعات الخارجية فقط (القروض وتحويلات العاملين فى الخارج) أما فى القطاعات الداخلية الرئيسية كالزراعة والصناعة فقد تميز النمو فيها بالتخلف ومن هنا فقد ازدادت مثلاً تبعية مصر الغذائية للخارج زيادة كبيرة، ومع زيادة السكان عجز الناتج المحلى الزراعى عن سد الحاجات الأساسية للمواطنين. كما زادت الديون الخارجية ومع الاعتماد شبه الكلى على الموارد المالية الخارجية - منح، هبات، مساعدات، قروض - تضاعفت إمكانية تعبئة الموارد الذاتية والمحلية وتوجيهها. وصاحب ذلك كله اختلال

واضح فى توزيع الدخول لصالح الشرائح الطبقيه العليا وضد مصالح الشرائح الدنيا والوسطى، كما حدث خلل واضح فى هيكل توزيع الأجور بين القطاعين العام والخاص وبين السكان بوجه عام، الأمر الذى أدى إلى زيادة حدة الفوارق الطبقيه وتفاقم التفاوتات فى مستويات المعيشة بين الطبقات الاجتماعيه المختلفه^(٢٠).

وقد صاحب ذلك كله أن نشوء شرائح طبقية جديدة وهى شرائح الوسطاء والوكلاء والسماصرة والمنتفعين والمستوردين، تلك التى حققت معدلات ثراء فاحشة بطرق مشروعة وأغلبها غير مشروعة. لقد أفصححت هذه الشرائح بممارستها عن الانفتاح ومغباته، فانتشرت قيم الثراء السريع والتهليب والرشوة والتفعية العاليه وتشبأت العلاقات الإنسانية إلى حد بعيد وانتشر النمط الاستهلاكى الترفى البذخى فى المجتمع، الأمر الذى أدى إلى تهتك النسق القيمى فى المجتمع، كما امتد الفساد إلى القطاعين العام والخاص فاستطاع العاملون فى القطاع العام والهيئات الحكومية والعامه تكوين الثروات الضخمة بالرشاوى والعمولات والاختلاسات والسرقات مقابل تسهيل الأمور للقطاع الخاص، كما حقق العاملون فى القطاع الخاص ثروات هائلة من خلال الاتجار فى السوق السوداء التى فرضتها ظروف الندرة الشديدة فى بعض السلع والاستيلاء على الخدمات المدعومة حكومياً والتهريب للدخل والخارج وغيرها من صور الفساد.

ومن ثم فرغم أن السادات قد استطاع أن يلور ويروج لسياسته الانفتاحية بطريقة استطاع بها أن يُسَيِّلَ لُعب الجماهير ويوظف أجهزة الهيمنة السياسية والأيدولوجية للدولة فى خدمة تدشين هذه السياسة، إلا أنه وبعد مرور سنوات ثلاث اتضح أن هذه السياسة قد فقدت بريقها بالفعل لدى الجماهير "المخدوعة" التى تصورت أنه يمكن لهذا الانفتاح أن يضع حداً لويلات الحرب والحرمان والفقر. ومع ازدياد زعزعة الثقة فى أجهزة الدولة ومؤسساتها، ومع الإفراط فى تقديم الوعود التى لم تتحقق، ومع تراكم تداعيات الاختلالات الهيكلية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تولدت مشاعر قوية ضد نظام الحكم وحلفائه زكته وضعية الحرمان النسبى والافقار الاقتصادى والاجتماعى المستمرين الذين عانى من وطأتها بصفة خاصة الطبقات الدنيا والوسطى الذين يمثلان معاً ما يزيد عن (٧٥٪) من السكان، ومن هنا فقد تفجرت المعارضة السافرة من الجماهير للنظام^(٢١).

وقد كانت الاضرابات العمالية المتتالية فى مختلف مدن الجمهورية خير دليل على ذلك (القاهرة، الاسكندرية، حلوان، بورسعيد، الدقهلية، كفر الدوار)، وكذلك موجات الاضرابات الجماهيرية الشعبية العامة، خاصة طوال عامى (١٩٧٥) حتى (١٩٧٧)، إلى أن بلغت ذروتها

فى الانتفاضات العفوية العامة التى شملت جميع أنحاء المجتمع المصرى وعمت التظاهرات وأعمال العنف على مدى يومين كاملين، وترجمت الجماهير الثائرة غضبها الاجتماعية بتحطيم المباني التى مثلت أجهزة الدولة والمشروعات الرأسمالية ومحال الترف الاستهلاكى والملاهى والنوادر الليلية، كما هاجمت الجماهير أقسام الشرطة وعجزت قوات الأمن عن المواجهة ولم تخمد الانتفاضة إلا بعد نزول الجيش إلى الشوارع وإعلان الأحكام العرفية. لقد كشفت هذه الأحداث عن مدى ضعف ووهن النظام الحاكم وتحالفاته ومدى اغتراب سياستهما بالنسبة لقطاعات عريضة من المجتمع، كما كانت مؤشراً على مخاطر التحالف الغربى مع الفئة الحاكمة المهيمنة داخل السلطة. هكذا انتهت مجمل سياسات النظام الاقتصادية إلى أزمة مجتمعية شاملة لمختلف جنبات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ووصلت به إلى حالة من التفسخ الاجتماعى والتحلل القيمى والحضارى، وخلقت الكثير من بؤر التوتر والانفجار فى المجتمع وفتحت الطريق ركباً واسعاً لتنامي الجماعات الأصولية المسلحة التى استخدمت العنف المبرر بدعاوى دينية (٢٢).

التحولات السياسية: الأزمة المجتمعية الشاملة، تسييس الدين وظهور الجماعات :

وفى مواجهة حدة هذه الإضرابات لم يكن هناك بذاً أمام النظام سوى تبنى استراتيجية أكثر شراسة، تضمنت التراجع عن الوعود والانجازات التى حدثت فى البداية فى المجال السياسى والديمقراطى، لقد سحب النظام محاولته لتطبيق المبدأ السادس من مبادئ ثورة يوليو (١٩٥٢) وهو إقامة ديمقراطية سليمة. فشرع فى إصدار القوانين سيئة السمعة، فبعد شهر من الانتفاضة الجماهيرية جاء قانون " حماية الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى " ثم قانون "الأحزاب السياسية" وغيرها من القوانين التى أغلقت باب الديمقراطية مرة أخرى .

فى بداية الأمر تميزت الفترة الأولى من عهد السادات (١٩٧١-١٩٧٦) بقدر وافر من الحرية السياسية والديمقراطية، لو قورنت بما كان عليه الوضع إبان الحكم الناصرى، فقد أصدر السادات زمرة من القوانين المشجعة للديمقراطية وحرية المشاركة والتعبير السياسى والتى انعكست بالتالى على بنية مؤسسات المجتمع المدنى وفعاليتها، وفى مايو (١٩٧١) أصدر قراراً بالافراج عن جميع المعتقلين السياسيين بما فيهم الإخوان المسلمين، ثم تبعه القانون (٣٤) لنفس العام وبمجموعة قرارات تابعة له بشأن تصفية الحراسات، ثم القانون (٢٣) لسنة (١٩٧٢) للحد من ظاهرة الاستبعاد السياسى، فسمح لاعداء الثورة والخاضعين لقانون الاصلاح الزراعى بدخول المؤسسات السياسية والمشاركة فى العمل السياسى. ورغم ذلك كله فإن أول خطوة

عملية نحو اجراءات التحول الديمقراطي لم تظهر وتتم إلا فى خضم ورقة اكتوبر (١٩٧٤) والتي أتاحت بدورها للقوى المختلفة أن تعبر عن إرادتها، على أن تتبنى الدولة الاتجاه الذى يحظى بصيغة الأغلبية^(٢٣).

كما تقرر القبول بتعدد التوجهات السياسية (١٩٧٥) داخل الاتحاد الاشتراكي وسُمحَ بإنشاء منابر سياسية ثلاثة فقط من بين أربعين طلباً قُدِّمَتْ لإنشاء منابر رأى، ورغم أنه قد تم فرض ثلاثة التزامات على المنابر فى عملها السياسى (مبادئ الوحدة الوطنية والمكاسب الاشتراكية والسلام الاجتماعى) إلا أنها كانت خطوة متقدمة قياساً على ما كان سائداً إبان الحكم الناصرى، بما فى ذلك من توسيع مجال المشاركة السياسية والتحول من ضرورة تبنى مبدأ الاجماع السياسى من خلال التنظيم الواحد إلى مبدأ التعددية السياسية والحزبية. ولقد خاضت هذه المنابر الثلاث (اليمن والوسط واليسار) انتخابات ١٩٧٦ لمجلس الشعب وفاز تنظيم الوسط الحكومى بنسبة (٨٢٪) من مقاعد المجلس فى ظل انتخابات على قدر مجال من الحيطة والنزاهة عن مثيلاتها، وبحلول شهر نوفمبر (١٩٧٦) تحولت هذه المنابر إلى أحزاب شرعية، إلا أن النظام استمر فى رفضه لقيام أى حزب دينى، وكذلك أى حزب يمثل الاتجاه الناصرى، كما سمح لحزب الوفد فى بداية عام (١٩٧٨) بالعودة ولكن الحزب، احتجاجاً على سياسات الحكومة القمعية إزائه اضطر لحل نفسه^(٢٤).

هذه هى وضعية الأحزاب السياسية ، أما فيما يتعلق بالمكونات الحيوية الأخرى من جسد المجتمع المدنى فى مصر ووضعيتها السياسية والاجتماعية فى اطار فترة الانفتاح الاقتصادى، فنجد أن النقابات المهنية كانت قد شهدت وضعاً مماثلاً لوضعية الاحزاب السياسية ولكن بشكل مختلف نسبياً، ففى البداية حدث تطهير للنقابات بدأ بحل مجالس إداراتها (مايو ١٩٧١) ثم إجراء انتخابات جديدة على أثرها تم استبعاد من كان وثيق الصلة بتنظيم طليعة الاشتراكيين وأعقب ذلك فترة مارس فيها ادارات النقابات مهامها وأعربت عن مواقفها إزاء القضايا القومية بدرجة ملحوظة من الحرية وقد امتد ذلك إلى عام (١٩٧٨)، حتى صدور قانون (حماية الجبهة الداخلية) فى أعقاب اعتراض بعض القيادات النقاوية والشخصيات العامة على المعاهدة المصرية الاسرائيلية، وبتصاعد المواجهة تم حل مجلس إدارة بعضها (الحامون بالتحديد) وتعيين مجالس أخرى .

ورغم ذلك فقد تمتعت النقابات بقدر واضح نسبياً من الاستقلال عن السلطة، فكان أعضاؤها يدخلون فى حوارات مع النظام السياسى سواء بشأن برامج ومطالب خاصة بالمصالح المباشرة للأعضاء أو بشأن مواقفه إزاء القضايا الوطنية المثارة، مثلما كان حال نقابة المهندسين)

١٩٧١-١٩٧٥) من حيث تقديمها لمقترحات لتطوير الاتحاد الاشتراكي وإصدارها بيانات متعلقة بحركة الطلاب (١٩٧٢) ومطالبتها بالديمقراطية وحرية الصحافة^(٢٥).

كذلك كان حال الحركة النقابية العمالية فمُنذ أوائل السبعينيات بدأت تنفجر موجة من التحركات العمالية التي تضررت من جراء السياسات الاقتصادية الجديدة، وهنا بزغت بوادر عودة لطرح مطالب عمالية جديدة، وإزاء هذا الموقف وإزاء تصاعد المد العمالي بدأت الدولة تفكر في تقييد الحركة النقابية فأصدرت القانون (٣٥) لسنة (١٩٧٦) الذي وضع بدوره قيوداً على الحركة العمالية، ذلك على الرغم من إقرار الدولة لصيغة التعددية السياسية والحزبية كإطار للحياة الدستورية، وفي الدورة الانتخابية النقابية (١٩٧٦-١٩٧٩) تصدى العمال لهذا القانون، بوضع عدة شروط أهمها إلغاء شروط عضوية الاتحاد الاشتراكي للترشيح لانتخابات النقابة وضرورة الفصل بين منصب وزير القوى العاملة ورئيس الاتحاد العام^(٢٦).

وفيما يتعلق بالجمعيات التطوعية فقد شهدت هذه الفترة زيادة ملحوظة في عددها، فسجلت الفترة من (١٩٧٦) إلى (١٩٨١) أعلى نسبة تزايد في عدد هذه الجمعيات، حيث زادت من (٧,٥٩٣) إلى (١٠,٧٣١) جمعية أى بواقع نسبة زيادة قدرها (٤٠٪) فالتحرر السياسي والاجتماعي قد دفع الجماعات الاجتماعية إلى تأسيس جمعيات خاصة بها رغم اعتبار السلطة السياسية أن هذه الوضعية إنما تمثل خطراً عليها من الزاوية السياسية^(٢٧).

كذلك فقد شهدت هذه الفترة الزمنية انتعاشة كبرى للحركة الطلابية حيث تأسست العديد من التنظيمات واللجان الخاصة بالطلبة والتي قادتهم في مسيرات وتظاهرات واعتصامات، مثلت شوكة في حلق النظام، فكانت هناك (اللجنة الوطنية) التي قادت حركات الاحتجاج بجامعة القاهرة وعين شمس (يناير ١٩٧٢) ولجنة الدفاع عن الديمقراطية ولجان مناصرة الثورة الفلسطينية، كما كان هناك نادى الفكر الناصري، وأعضاء الفكر الاشتراكي التقدمي. ومع كثرة المظاهرات والاحتجاجات التي قام بها الطلبة، لم يهدأ للنظام بال حتى وجه ضربات متتالية لها، منها القاء القبض على قيادات هذه الحركة، ثم إخضاع الاتحادات الطلابية لرقابة الاساتذة الذين يعملون بوصفهم مستشارين للاتحادات الطلابية، وذلك بموجب اللائحة الطلابية الجديدة التي أقرت - رغم ذلك - رأى الطالب في التعبير عن توجهاته في إطار الخط السياسي العام، وبعض ذلك تدريجياً أصبحت موافقة جهاز الأمن شرطاً رئيسياً للتقدم لعضوية الاتحادات الطلابية^(٢٨).

أما فيما يتعلق بالموقف إزاء الجماعات الإسلامية الطلابية فقد اتخذ النظام السياسي نهجاً مخالفاً، حيث بدأ هذا التيار يتنامى ويتشرب بين الطلاب داخل الجامعة منذ عام (١٩٧٥)، فكان

الطلاب ذوو التوجه الإسلامى هم من اعتمد عليهم النظام فى ضرب "الأولاد أصحاب الألوان الأيديولوجية الأخرى".

فعهد من خلال قياداته إلى توجيههم والشد من أزهرهم وإمدادهم بالمال والسلاح الأبيض، مما سمح لهم بالسيطرة على الجامعات المصرية فى غضون أربع سنوات من بداية حكمه، وأضحوا بمثابة مراقب جمعى أو رقيب على سياسة الحكومة، ما يلبث أن يعلن عن اعتراضه السافر على توجهاتها .

وترتيباً على ذلك فقد ساد الطابع الإسلامى فى المظهر العام والحركة السياسية داخل الجامعة إبان هذه الفترة، فأضحى الإسلام بالجملة هو موضوع الجامعة ومحور المناقشات العامة والخاصة، وسادت اللغة العربية وكثرت الألفاظ الإسلامية، وكان الطلبة يقومون فيؤذنون أثناء المحاضرات وفى داخل المدرجات ولم يكن الاستاذ الجامعى حينئذ أن يعارضهم أو يعلن تدمره، كما امتلأت مساجد الجامعة وساحاتها ومدنها الجامعية بالطلاب والأساتذة فى صفوف الصلاة، وتداول الوسط الجامعى قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحق تغييره ووسائل ذلك، والشورى والحجاب والنقاب، كما سادت معارض الكتب الإسلامية، والمحاضرات الإسلامية، كما سمح الأمن الجامعى لبعض علماء الإسلام بدخول الجامعة لناقش آراء ودعاوى العلمانية والناصرية والشيوعية فى المجالات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(٢٩).

والحقيقة أن تعاطف النظام مع الطلبة الإسلاميين لم يأت منفصلاً عن لجوئه إلى الدين الإسلامى بوصفه مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة الوطنية، وموروثاً ثقافياً وأيديولوجياً تلتف وتنسج حوله خيوط الهوية الوطنية، وذلك من أجل تحريف وتمويه الصراع الاجتماعى وتبييع حالة اللامساواة وتضييع مهددات شرعيته السياسية التى بدأت فى التآكل. ومن هنا فقد أعلنت الزعامة السياسية فى البداية توجهاتها الدينية ومنذ اللحظات الأولى لتولى الحكم، كان هناك إعلاء للشعارات الدينية، فأصبح رئيس الدولة هو "الرئيس المؤمن" وشعار الدولة هو "دولة العلم والإيمان" الإيمان الذى اعتبرته قيمة أساسية من قيم المجتمع، وكانت هناك دعوة لرجال الدين "الرسميين" لتدعيم دولة العلم والإيمان فهذه امانة يجب حملها، وظهرت الدعوة إلى محاربة الاستعمار والصهيونية ومواجهة الغزوة الشرسة، غزوة الصهيونية مع الاستعمار الذين يستهدفون العقيدة والمصير والأجيال القادمة^(٣٠).

كما برز الاهتمام بمتابعة المؤتمرات الإسلامية سواء داخل القطر المصرى أو خارجه، فكان الحرص من الزعامة السياسية على وجود مصر الدائم فيها والاهتمام بمقابلة الوفود الإسلامية

والتأكيد على دور مصر الحضارى فى حمل أمانة الدعوة الإسلامية وتقديمها بوصفها حامية الإسلام ومقدساته وتراثه، فهى البؤرة الإسلامية وما يحدث داخلها ينعكس بالضرورة على ما يوجد خارجها، "فقلقل المنطقة كلها أصداء لقلقل مصر"، كان الحرص كذلك على الوجود الدائم فى المناسبات الشعبية الدينية والتأكيد على خطورة ورهبة "الامتحان الحضارى" الذى تمر به مصر وضرورة الإخلاص لله والصلاة لاجتيازه .

كما انتشرت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وكثرت المناقشات البرلمانية بين الأحزاب السياسية والاتجاهات الدينية، وبين مصر والأنظمة العربية فى الخارج وانتهى الأمر فى الداخل باعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع. كذلك بدأ إنشاء المساجد الحكومية ومضاعفتها، كما ازداد الاهتمام بالمؤسسة الدينية الرسمية - الأزهر ووزارة الأوقاف - كما تسارع رجال الأعمال والفنانون فى بناء المساجد لاطلاق أسمائهم عليها للدعاية الانتخابية أو للإعفاء العوائد^(٣١). كذلك فقد سخرت الدولة مؤسساتها الاعلامية للاهداف ذاتها، وهى صيغ المجتمع المصرى بالصيغة الدينية الإسلامية، ومن هنا زادت الجرعة الدينية فى البرامج الاذاعية والتلفزيونية، ففى إحصاء للاذاعة والتلفزيون لعام (١٩٧٧) وصل ارسال البرامج الدينية إلى (٣٣) ساعة يومياً .

وفى الوقت نفسه لجأت القيادة إلى انتقاء بعض المفاهيم الدينية للعرزف عليها وتكرارها، مثل الايمان والاصالة والصبر والصلابة والمحبة والامل والتوفيق والهداية، فالصبر على سبيل المثال يعنى القدرة على الانتظار وعدم التسرع فى فعل أى شئ والصبر على المكاره وهى الأزمات الاقتصادية الطاحنة، وتأجيل الصراع والقضاء على فورة الغضب فى القلوب، ويكون البديل هو الأمل والمستقبل الذى يحمل إمكانات أفضل، ولكن المقصود كان خداع الذات والإيهام بسراب واستجداء المزيد من الشرعية وخاصة بعد انتفاضة يناير (١٩٧٧) الشعبية حتى يستعيد النظام ولاء الجماهير. فيظهر "أمير المؤمنين" و"خامس الخلفاء الراشدين" باسم "محمد" أسوة بالنبي، على شاشات التلفزيون مرتدياً الجلباب الأبيض وبيده مسبحة، قارئاً للقرآن أو متشحاً بحزام أخضر وبيده عصا مثل عصا موسى، يظهر مصلياً، يده على صدره يتمتم بشفتيه ويغلق عينيه، يعتكف فى الأواخر من رمضان فى سيناء بوادى الراحة مختلياً للتعبد والابتهاال، يدعو إلى بناء مجمع للآديان فى سيناء للتأخى والمحبة، ملقباً نفسه باسم "كبير العائلة المصرية" الذى يجب له الاحترام والطاعة واعتناق أفكاره والبعد عن مناقشتها، واضعاً قوانين أسمائها "أخلاق القرية" التى تفرض الالتزام بالتقاليد ورفض التمرد ونبد العصيان^(٣٢).

ومن هنا فاعتماد النظام على استخدام الدين وتوظيفه أيديولوجياً قد أفسح المجال رحباً واسعاً

لتنامي مظاهر التعصب الدينى كى يفرخ ويتزايد ويستفحل أمره وتشتد سطوته إلى حد الخروج عن طوع الذين قد تولوه بالرعاية منذ البداية؛ من أجل قهر الخصوم السياسيين والمعارضين وإسكاتهم وعزلهم عن الجماهير الشعبية ودمغهم بالكفر والإلحاد والعمالة للخارج والخيانة وخراب الذمة فمن لا إيمان له لا أمان له. كان التنديد بهم لا يخلو منه أى خطاب سياسى .

وفى هذا الإطار زادت قوة الجماعات الإسلامية وخصوصاً داخل الجامعات بين الطلاب، حيث استطاعت أن تجتذب الشباب المهاجرين من الريف الذين أصيبوا بالاغتراب والهامشية وعدم القدرة على التكيف مع حياة المدن، فقد كان معظمهم ينتمى إلى الشرائح البرجوازية الصغيرة فى الريف والتي غدت حياة المدنية، على اتساعها وتطرفها سواء بالغنى الفاحش أو الفقر الموحش والفساد والوحدة والاحباط وانعدام التوجيه الاخلاقي والقيمي، بالنسبة لهم غريبة كلية. لم يقدم الانفتاح لهؤلاء سوى القليل، ومن ثم عاشوا وضعية من الاضطراب والتشوش الايديولوجى وافتقار وغياب المعايير Anomie، وجد الشباب أنفسهم محاطين بفجوة تخلقت بين القيم والتطلعات والتوقعات القديمة التى نشأوا معها، والوضعية الجديدة التى يجب التعامل معها، فعاشوا حالة من الانفصام بين الذات والمجتمع، تحتفى فيها مؤشرات المكانة الاجتماعية ورموزها وتتضارب وتختلط آليات الحراك وقنواته وتراجع قيم التعليم والعمل والانجاز والتفوق العلمى، وتصعد نوعيات أخرى من الأعمال والحرف التى تزكى قيماً جديدة تصيب النسق القيمي القائم بالتهتك والاهتراء .

لقد أدرك هؤلاء الشباب أنهم فعلوا كل ما طلبه منهم المجتمع، ومع ذلك فهم هامشيون لا حول لهم ولا قوة ومعظمهم لا يستطيع أن يلى مطالبه الأساسية والمشروعة مثل السكن والزواج، إذ ما ظل أميناً وبقي داخل حدود الدولة المصرية ولم يرحل إلى صحراء النفط. معظمهم يشعر أن كل ما حوله يتغير وبلا سبب مفهوم وأنه عاجز عن السيطرة أو حتى المشاركة فى إحداث أو منع هذا التغير .

ومن ثم فقد تخللت مشاعر الانتماء للوطن والمجتمع والنظام الذى لا يفى بالاحتياجات الاساسية ومن ثم فهو فاقد للشرعية والمصداقية، ولقد أيد ذلك نقص القنوات الشرعية المؤسسية للمشاركة والتعبير السياسى، القنوات التى يمكنها أن تستوعب المطالب الشعبية، فالتقييد الشديد المفروض على حرية النشاط السياسى وضعف التعددية السياسية وتكبير إمكانية الحركة خارج عباءة السلطة ومظلتها بالقيد القانونية والتشريعية على الحريات العامة، كل ذلك أفضى إلى حتمية اللجوء إلى بديل آخر^(٣٣).

وهنا يبرز الإسلامى كنسق متكامل من القيم والمعايير، وكأداة وظيفية مناسبة للتغيير

والخلاص من وضعية الاغتراب وفقدان الهوية والتغريب، أداة في متناول الجميع، وقوية ذات قدرة على التنظيم والتثوير والتبرير، أداة تخلق الفرصة للتعبير عن الذات. وهنا ركزت الجماعات الإسلامية على وضعية الفقر والحرمان والاحباط والتبعية وضياح الهوية، وهنا أيضاً تعالت أصوات المستضعفين بالاستجابة فدعت إلى محاربة الظلمة والكفر وطالبت بالثأر للمعدمين الذين حرموا نصيبهم من الحياة الدنيا. وهنا نجحت الجماعات الإسلامية المسلحة في استثمار مناخ السخط والمعاناة وجعلت من هذه الجموع الساخطة مادة بشرية خام قابلة للتأييد والعمل

وفى لغة بسيطة مقنعة وليست غريبة، أفنعت الجماعات الأصولية الإسلامية قطاعاً كبيراً من جموع المهمشين المحرومين أن هذا المجتمع بمباهجه ومفاسده ليس مجتمعا على الإطلاق، نحن جماعة المؤمنين وهو مجتمع الجاهلية والكفر، ومن ثم فلم يعد أماننا أى نصيب موضوعى للتمائل معه، بعد أن حكم علينا بوضعية القهر والحرمان على كافة المستويات، علينا إذن اعتزله والانسلاخ عنه وهجره لنخلق المجتمع البديل الذى يحقق ذواتنا وأفكارنا فى بناء الأسرة والمدرسة والمجتمع والدولة، وفى مرحلة تالية علينا تدمير هذا النظام الفاسد وتصفيته تماماً لنقيم على أنقاضه نظاماً طاهراً ونقياً^(٣٤).

وأعيدت الكرة مرة أخرى، عاد النظام إلى الدين ليدفع عن نفسه تهمة الكفر فعنى بالدعوة الإسلامية وخطى خطواته فى الواقع تساعد هذه الجماعات وتؤيدها وتهيئ لها التربة الخصبة لنشر تعاليمها وأفكارها. واصبح بالتالى سلاح الدين متاحاً للفريقين، النظام والجماعات، فالأول يلجأ للدين لتبرير وتغطية سياساته، والثانية التى أضررت مصالحها بفعل هذه السياسات قد لجأت هى الأخرى إلى الدين لتبرير مطالبها فى العدل والحرية والمساواة والمشاركة. لقد كان سلاح التكفير، خاصة فى السنوات الثلاث الأخيرة من حكم السادات، مشهراً ووارداً فى الأذهان من خلال أجهزة الاعلام وعلى قارعة الطريق^(٣٥).

وهنا نما تيار العنف فى المجتمع واكتسب قدرة ذاتية على الحركة، مكنته من التصرف المستقل الذى يتجاوز قدرة النظام على تطويعه وكبح جماحه والسيطرة عليه، كما اتجه هذا التيار الى اعتماد العنف وتكريس العزلة عن الاخر السياسى والآخر الدينى وكانت المحصلة النهائية لذلك كله هى الرأس الحاكمة للنظام السياسى القائم .

وفى ضوء ما سبق، وترتيباً عليه، شهدت هذه الفترة توالد العديد من جماعات الإسلام السياسى المسلحة العنيفة^(٣٦) التى تجاوزت، على مستويات الفكر والسلوك، جماعة الإخوان المسلمين، ففى الوقت الذى تعتمد فيه جماعة (الإخوان المسلمون) على استراتيجية العمل

الاجتماعى السياسى والتربوى، والعمل من داخل النظام وفى إطاره وبقواعده وبعض آلياته، كخطوة أولية يتزامن معها ويتبعها عملية التغيير الاجتماعى الكبرى، فإن هذه الجماعات الجهادية الجديدة تنتهج استراتيجيات للعمل الثورى والفورى مخالفة إلى حد بعيد تلك التى تتبعها الجماعة الأم (الإخوان المسلمون) .

وأيا ما كان الأمر فإنه رغم كل مثالب النظام السياسى المصرى إبان حقبة السبعينيات، وانتهاجه لبعض الأساليب، وإتيانه لبعض الممارسات التى عدها بعض الباحثين^(*) وأدأ لروح وفعالية المجتمع المدنى فى مصر، إلا أن ما أتاحه النظام من رتوش "ديمقراطية"، قد ميزت المناخ السياسى العام، وسمحت بعود الحياة مرة أخرى إلى منظمات المجتمع المدنى، بعد أن كانت مواتاً فى حقبة الستينيات. فالاحزاب السياسية عادت مرة أخرى للظهور على مسرح الحياة السياسية، والنقابات المهنية بدأت تنشط وتعارض سياسات النظام وتوجهاته، والاتحادات العمالية بدأت تطرح مطالبها من جديد، والجمعيات الأهلية زادت أعدادها واتسع نشاط اهتماماتها ومجالات عملها، والاتحادات الطلابية عادت لتشهد حركة سياسية شديدة المعارضة لسياسات النظام وتوجهاته، ومن ثم فإن تلك التحولات السياسية والاجتماعية التى طرحها النظام السياسى إبان فترة السبعينيات، قد أثرت بالاجباب على مؤسسات المجتمع المدنى، وأدوارها الاقتصادية والسياسية التى مارستها، ينطبق ذلك إلى حد كبير على فترة النصف الأول من السبعينيات، قبيل أن ينكص النظام عن الاجراءات المشجعة للديمقراطية، ويبدأ فى طرح القوانين التى كبلت المؤسسات المدنية بالقيود مرة أخرى .

رابعاً: فترة الثمانينيات والتسعينيات : التحولات الاقتصادية : الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى :

ذكرنا فى الجزء السابق أن الحكومة المصرية فى فترة السبعينيات قد انتهجت سياسة مالية توسعية اعتمدت بالأساس على عوائد النفط وتحويلات المصريين العاملين بالخارج، خاصة فى دول الخليج، والاقتراض السهل من الحكومات العربية والغربية على السواء. ومن ثم فقد ترتب على ذلك عجز كبير فى الموازنة العامة وفى السيولة المالية والنقدية وظهور مشكلات المديونية العالية وتفاقم أعباء خدماتها، وهنا بدأت الأزمة تتخذ منحى خطيراً^(٣٧).

فحينما تسلم الرئيس مبارك إدارة الاقتصاد المصرى، اتسم الاقتصاد بسمات تكسبه صفة الإزمان، فمعدل التضخم مرتفع ومعدل نمو الناتج المحلى الاجمالى منخفض، وارتفع معدل البطالة وتسارع معدل النمو السكانى بما يفوق نمو الناتج القومى الاجمالى، و انخفضت القيمة

الحقيقية لارتفاع أجور موظفى الحكومة والقطاع العام إذا قارناها بارتفاع الاسعار خلال هذه الفترة (٧٤-١٩٨٨)، وأضحى بذلك نحو (٤٠٪) من السكان يعيشون تحت خط الفقر، كما تفاقمت مشكلة المديونية الخارجية^(٣٨)، ومن هنا ومع ضعف البنية الانتاجية والاقتصادية للمجتمع المصرى وعجزه عن الوفاء بالحاجات الأساسية للمواطنين وتبعيته للخارج ونهب موارده وشل قدراته على النمو بالموارد الذاتية، زادت أطراف معادلة العدالة الاجتماعية اختلالاً وزاد حرمان ومعاناة الفئات المهمشة والفقيرة والمحرومة، ومن ثم فقد اضطرت الحكومة المصرية إلى توقيع اتفاقاً مبدئياً مع صندوق النقد الدولى I.M.F (١٩٨٧) تم على أثره جدولة جزء من الديون من أجل تخفيف حداثها، ورغم ذلك فقد ظلت الوضعية مأزومة. وفى النهاية اضطرت الحكومة المصرية مرة أخرى إلى توقيع عدة اتفاقيات مع صندوق النقد الدولى M.I.N.F (مايو ١٩٩١) والبنك الدولى W.B (يونيه ١٩٩١) ونادى باريس لتطبيق ما يعرف بسياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى ERSAP وكذلك اتفاقية قرض التكيف الهيكلى S.A.L، وقد نصت أهم بنود او شروط هذه الاتفاقيات بوجه عام على ضرورة خلق اقتصاد غير مركزى بعيداً عن توجيه ووصاية الدولة وتدخلها وذلك على المدى المتوسط، ودعم القطاع الخاص فى الأنشطة الانتاجية وتحجيم دور القطاع العام والحد من نشاط مؤسساته الانتاجى وإطلاق قوى السوق، وتحرير أسعار الصرف وإزالة كافة القيود أمام الاستثمارات الخاصة وخفض الدعم وخفض الإنفاق العام وخفض التشغيل^(٣٩).

ومع تطبيق هذه السياسة^(٣٩) وبرغم ما حققته من نجاحات إيجابية اقتصادية طويلة المدى على الأُسعدة المالية والنقدية، حيث انخفض العجز فى الموازنة العامة وانخفض الإنفاق الاستثمارى الرأسمالى، إلا أن هذه النجاحات جاءت على حساب متطلبات وحاجات اجتماعية قصيرة المدى على مستويات العمالة والتشغيل والدعم والدخول والاسعار، ومن ثم زادت حدة الاختلالات والتفاوتات الاجتماعية بين المواطنين .

فعلى سبيل المثال، ونتيجة لضغط الإنفاق الحكومى العام انخفض نصيب الدعم من جملة الإنفاق الجارى، فبعد أن كانت نسبته (٧,٦) مليون جنيه (١٦٪) فى أول سنوات تطبيق البرنامج (١٩٩٢/٩١) انخفضت نسبته إلى (٤,٥) مليون جنيه أى (٨,٠٪) عام (١٩٩٣/٩٢) ثم إلى (٣,٥) مليون جنيه (٦,٠٪) للعام المالى (١٩٩٤/٩٣) ومن ثم فقد ترتب على ذلك انخفاض معدل الاستهلاك العام وانخفاض أسعار المستهلك consumer.p^(٤٠) .

كما استمر معدل التضخم فى التزايد، حيث يشير تقرير التنمية البشرية الذى يصدره البرنامج الانمائى للأمم المتحدة (١٩٩٣)، وتقرير البنك الدولى عن التنمية فى العالم (١٩٩٣)

الى ارتفاع معدلات النمو النسبى للتضخم فى مصر (١١,٩٪ فى الفترة من ١٩٨٠-١٩٩٠) إلى أن وصلت إلى (٢٢,٣٪) عام ١٩٩١ ثم أشارت النشرة الاقتصادية المصرية إلى انخفاض المعدل بعد ذلك إلى (٨,١٪) عام ١٩٩٤^(٤١).

ويضاف إلى ما سبق فقد شهد المجتمع المصرى -مع الزيادة الحادة فى الاسعار (٨٤-١٩٩٤) بمعدل (٥٠,٠٪) فى مقابل زيادة طفيفة فى أجور العاملين فى القطاع العام والحكومة وزيادة غير متناسبة أيضاً فى متوسط الأجر السنوى للفرد بمعدل (٢٥,٠٪) -تفاوتاً حاداً فى توزيع الدخل بين المواطنين تفاوتاً من شأنه أن يؤدي إلى زيادة معدلات الفقر وارتفاع نسبة من يعيشون تحت خط الفقر، فمن خلال بحث الدخل والانفاق والاستهلاك الذى أجرى بمعرفة الجهاز المركزى للتعبئة العامة والاحصاء (١٩٩٠-١٩٩١) اتضح أن نسبة الفقراء فى حضر المجتمع المصرى بوجه عام تصل إلى (٣٥,٨٨٪)، أى أنهم يعيشون تحت خط الفقر المطلق^(*) فلا يحصلون على احتياجاتهم الأساسية من السلع الغذائية وغير الغذائية، كذلك كانت نسبة الفقراء فى القطاع الريفى المصرى بوجه عام تصل إلى (٣٤,١٠٪)، كما أن ريف الوجه القبلى بمفرده يستأثر على (٦٣,١٤٪) من إجمالى فقراء الريف المصرى كليه (وفقاً لعينة البحث)^(٤٢).

وعلى صعيد آخر فقد فرضت هذه السياسات تأثيراً سلبياً إلى حد كبير على الانفاقات الحكومية الموجهة إلى الخدمات العامة التى تعتمد عليها تستفيد منها جموع الجماهير الشعبية والفئات الفقيرة، فبقراءة مخصصات الميزانية الحكومية للتعليم والخدمات الصحية والتغذوية والإسكانية^(*) تكشف لنا هذه الحقيقة تماماً^(*).

ولنأخذ مثلاً على ذلك فى مجال الخدمات الصحية، فقد انخفض نصيب هذه الخدمات من ميزانية الحكومة من (٣٨٤,٧) مليون جنيه عام (١٩٩٠/٨٩) إلى (٣٨٢,٨٢) عام (٩١/١٩٩٢) كما انخفض نصيب الفرد من الانفاق الحكومى على الصحة من (٧,٤٠) جنيهاً (٨٩/١٩٩٠) إلى (٦,٩) جنيهاً (٩١/١٩٩٢). ويزداد الأمر سوءاً حينما نعلم أن (٩٦,٣٪) من إجمالى الانفاق الحكومى على الصحة إنما يذهب وفاءً لأجور ومرتببات العاملين، كما أصبح هناك (٨٤٣,٩) شخص/ سرير عام (٩١/١٩٩٢) مقارنة (٥٩٧) شخص/سرير (٨٥/١٩٨٦)، ذلك فى الوقت الذى زادت فيه أسعار الدواء إلى (٥٠,٠٪) عام (١٩٩٠) مقارنة بعام (١٩٨٢)^(٤٣). كما أصبح من المتوقع فى ظل انخفاض الدخل الحقيقية للأفراد وانخفاض الانفاق الحكومى أن ينخفض الطلب الجماهيرى على المعروض من الخدمات الحكومية بوجه عام خاصة بالنسبة للفقراء الذين يعتبر دخلهم هو المحدد الأساسى للخدمة الصحية التى يطلبونها.

ويرتبط بكل المشكلات السابقة، مشكلة البطالة وهى من أكثر المشكلات الاقتصادية حدة وإزمناً، حيث أن تطبيق هذه البرامج لم يقدم شيئاً إيجابياً للتغلب عليها بل زاد الأمر تفاقمًا، حيث ارتفعت أعداد المتبطلين عن العمل من (١,٥ مليون نسمة) عام (١٩٧٩) إلى (٢,٨) مليون نسمة عام (١٩٨٦)، أى حوالى (٢٠٪) من إجمالى قوة العمل الرسمية، هذا فى حين أشارت تقديرات أخرى إلى أن هذا العدد هو (٢) مليون نسمة، وتقديرات ثالثة غير رسمية إلى (٤) ملايين نسمة، هذا فى حين أشارت إحصاءات منظمة العمل الرسمية إلى أن معدل البطالة وصل فى مصر، بعد تطبيق برامج التكيف الهيكلى، إلى (١٤٪) عام ١٩٩٢^(٤٤).

وهكذا مع المضى قدماً فى تنفيذ هذه السياسات إزداد عدد الضحايا والمضارين منها. يتضح ذلك جلياً بصفة خاصة لدى الفقراء الذين كانت تضعهم دخولهم النقدية عند حافة الفقر ومع السير فى هذا الاتجاه زُج بهم فى هاوية الفقر وظهر من يسمون بالفقراء الجدد New poor، وفى الوقت نفسه ظهرت فئة من الأثرياء الجدد، New rich وهم الذين أثروا بشكل شرعى وغير شرعى من مشروعات القروض والاستيراد وغيرها، فلأول مرة تخترق مصر خط الفقر بنهاية عام ١٩٩٤^(٤٥).

التحولات السياسية : إعاقة التطور الديمقراطي وتحجيم قوى المعارضة وشل فاعلية المجتمع المدنى :

مع تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى والتحول إلى اقتصاد السوق تصاعدت موجات الاضراب والاحتجاج وارتفعت مؤشرات العنف لدى شرائح الشباب وهى الأكثر تضرراً من هذه السياسة، إذ لم يكن هناك تواز على الصعيد السياسى مع ذلك، أى لم يكن هناك سياسة "للخصخصة السياسية". إن جاز التعبير، تتوازى مع الخصخصة الاقتصادية، لم يكن هناك المزيد من التحول الديمقراطى الحقيقى ومن هنا نشأت التوترات التى تعترى عملية التحول الديمقراطى والمؤسسات والتنظيمات التى يقع على عاتقها عبء هذا التحول وهى تنظيمات المجتمع المدنى^(٤٦).

والذى يميز المجتمع المدنى فى فترتى الثمانينيات والتسعينيات كونه ساحة لتصارع ثلاث قوى رئيسية هى: التيار الإسلامى الذى لا يمارس العنف مثلاً فى (جماعة الإخوان المسلمين) والثانية هى التنظيمات اليسارية والليبرالية، سواء الشرعية منها أو المحجوبة عن الشرعية (الشيوعيين)، ثم أخيراً النظام السياسى الذى يعتمد كثيراً على آليات الهيمنة والقمع المادى فى حفظ ما يتأسس له من نفوذ فى إطار مؤسسات هذا المجتمع .

لقد تميزت فترة منتصف التسعينيات خصوصاً بجواً من التوتر الشديد والاحتقان السياسى البالغ، حيث شن النظام السياسى حرباً لا هوادة فيها داخل أرجاء المجتمع المدنى المصرى-بل وخارجه - ضد مختلف فصائل الجماعات الإسلامية، بما فيهم جماعة الإخوان المسلمين - بعد انتهاء الهدنة بينهم فى الثمانينيات - التى دارت رحاها واشتدت بعد اتهام النظام للإخوان بالتعامل والتواطؤ مع الجماعات الإسلامية العنيفة وإيوائها إياهم وإمدادهم بالسلاح، ثم تخوف النظام من امتداداتهم وتغلغلهم فى مراكز الأعصاب الحساسة وأقوى قلاع المجتمع المدنى وهى النقابات المهنية، بالإضافة إلى نشاطهم واتصالاتهم الداخلية والخارجية على السواء. ومن هنا فقد أقدم النظام على اعتقال أعداد كبيرة من قياداتهم ونشطاءهم وتقديم ما لا يقل عن (٩٠) نشطاً منهم إلى محاكم عسكرية غير دستورية أو قانونية بدءاً من يناير (١٩٩٣)، فحرمهم من مقاضاتهم أمام قاضيهن الطبيعى. وقد اكتملت الأركان الرئيسية لهذه الازمة بتزامن هذه الإجراءات القمعية مع الهجوم المفاجئ على النقابات المهنية وإصدار القانون (١٠٠) لسنة (١٩٩٣) وتعديلاته (١٩٩٥)، بهدف إحكام القبضة الحديدية على النقابات وإزالة التغلغل والانتشار الإسلامى السياسى منها، ثم تبع ذلك إصدار (قانون الصحافة) بهدف تكميم الأفواه وإرهاب الصحفيين عن متابعة اخبار الفساد واستغلال النفوذ .

ولعل القراءة السريعة لخريطة الاحزاب السياسية فى إطار المجتمع المدنى المصرى إبان فترتي الثمانينيات والتسعينيات تكشف عن وجود حوالى خمسة عشر حزباً وبعض القوى السياسية، يمكننا بلورتها جميعاً فى إطار ثلاثة أجنحة رئيسية أولها (حزب الوفد الليبرالى الجديد) وثانيها (التحالف الإسلامى الإخوانى والعمل الاشتراكى والاحرار والامة) وثالثهما قوى اليسار وتضم (حزب التجمع الوطنى التقدمى والفصيل اليسارى المنشق عن حزب العمل الاشتراكى والحزب الناصرى)، بالإضافة إلى ذلك فهناك بعض الاحزاب الصغيرة (أحزاب الظل) والتى جاء معظمها إلى الساحة بحكم محكمة الخضر - الشعب الديمقراطى - المصرى العربى الاشتراكى - مصر الفتاة - العدالة الاجتماعية - الوحدة الديمقراطى - المصريين المغتربين ا. ويأتى على رأس كل هذه جميعاً (الحزب الوطنى الحاكم) .

وبالنظر إلى مدى كفاءة وفعالية هذه البنى الحزبية المعارضة سواء على مستوى برامجها السياسية والانتخابية وسياساتها المعلنة أو القوى الاجتماعية والسياسية التى تمثلها وتحاطبها وتبنى مصالحها، أو على مستوى الممارسة الواقعية، أى من حيث قدرتها على النفاذ إلى أعماق المجتمع المصرى وتأسيس أرصدة جماهيرية تساندها وتشكل لها ذخيرة انتخابية متنامية تعضدها عند الحاجة، فكانت المحصلة مصدمة إلى حد كبير .

فهذه الاحزاب تعاني من تهتك البناء الداخلى لها، فمعظمها تقودها (شخصيات تاريخية) تهيمن عليها وتعجز عن تربية جيل ثان من الكوادر السياسية المؤهلة للقيادة، فيتم تعيين مكاتبها وهيئاتها السياسية، وليس انتخابها، غير آخذين فى الاعتبار إشكالية تعاقب الأجيال وتداول السلطة وهو ما يؤثر سلباً على قدرتها على التكيف الاجتماعى والسياسى، كما أن ممارساتها الداخلية غير ديمقراطية فالأفراد يدينون بالولاء الشخصى لقيادات الحزب وليس لمبادئه وأفكاره، كما أن أساليب إدارة الصراع داخل الحزب وخارجه - سواء مع بقية الاحزاب أو مع الحكومة - تتسم بقدر كبير من الانكسار الذاتى وانعدام الثقة وتردى مستوى الحوار وتبادل الاتهامات وعدم قبول الحد الأدنى لإدارة الصراع بطريقة ديمقراطية وبنهج سلمى، بالإضافة إلى أن هذه الصراعات الداخلية والاختلافات بدلاً من أن تؤدي إلى الانصهار فى بوتقة الحزب تؤدي إلى الانشقاق والتفريق^(٤٧).

وينعكس ذلك بجلاء على موقف أعضاء الحزب الواحد من القضايا المثارة على الساحة السياسية والاجتماعية الاقتصادية، وأيضاً على عجز هذه الاحزاب عن تحريك وحشد تأييد ودعم قطاعات الجماهير الشعبية، ورخاوة softness أسسها وقواعدها الاجتماعية وعدم تعبيرها عن إرادة جمعية سياسية، فهي قد افتقدت المصادقية الجماهيرية ولم تعد تعبر عن جماع مصالح القوى الوطنية Shallow social basis .

ولعل هذا ما أكدته نتائج أحد الاستطلاعات التى أجراها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية حول رأى الجمهور المصرى فى الاحزاب والممارسة الحزبية فى المجتمع المصرى، فكشفت نتائج الاستطلاع عن أن (٣٣٪) من العينة لا يعرفون على الإطلاق بوجود أحزاب سياسية وأن من يعرفون بوجود هذه الاحزاب - وهو (٦٧٪) من العينة - (٦٠٪) منهم - أى (٢٦,٩٪) من الجمهور الكلى - لا يعلمون شيئاً عن برامج أو سياسات أو طبيعة هذه الاحزاب، ذلك رغم مرور أكثر من (١٦) عاماً على تجربة التعددية الحزبية، الامر الذى يعنى انفصال المواطن عن الواقع السياسى الحزبى وانصرافه عن متابعة أخبار هذه الاحزاب وهامشيتها، حيث لا تصل إلى مستوى مخاطبة القواعد الشعبية، ويعكس ذلك أيضاً ميراً تاريخياً طويلاً من المركزية والشمولية والتسلطية انعكس بالسلب على سلوك المواطن وثقافته ووعيه السياسيين .

أفصح الاستطلاع كذلك عن أن (٦٤,٨٪) ممن يعلمون بوجود هذه الاحزاب وبرامجها لا يتابعون أداء وعمل هذه الاحزاب ولا يتصلون بها، وأن (٤٩٪) منهم أجابوا بأن هذه الاحزاب عديمة الفاعلية والنفع، وأنها أحزاب رخوة ضعيفة (١٥,٥٪) ولا تنطوى فى داخلها على أبنية وأنساق ديمقراطية (١٥,٣٪)، ولا تقدم شيئاً فى حل مشاكل الجماهير (٥,٢٪)، وهى غير ممثلة

لأفراد المجتمع (٢,٦٪)، ويقتصر دورها عند حد أعضائها فقط (٣٦,٤٪) ^(٤٨) الأمر الذى دفع (رفعت السعيد)، أحد رموز اليسار المصرى للقول بأن الاحزاب السياسية القائمة الآن فى مصر تشبه "قطع الفلين" التى تطفو على سطح المجتمع فلا تستطيع الوصول للقاع، ويقتصر دورها على مجرد خلق صلات خفيفة مع الصفوات المثقفة ومؤسسات المجتمع المدنى ^(٤٩).

يؤيد ذلك كله ويعضده شق آخر للاستطلاع أجرى حول الاحزاب والممارسات الحزبية الراهنة فى المجتمع المصرى، ولكنه طبق على عينة من شعبة علماء الدين وأساتذة الجامعات وقيادات الاعلاميين وأعضاء مراكز البحوث وأعضاء وقيادات النقابات المهنية وقادة الاحزاب السياسية وكبار الصحفيين القوميين والحزبيين-أو النخبة الاستراتيجية كما أسماها الاستطلاع - ولم تأت النتائج مغايرة، بل مؤكدة للوضع السابقة للاحزاب المصرية وحالة الانتكاسة والتغيب السياسيين الذى يعانيهما المواطن المصرى ^(٥٠).

وفيما يتعلق بموقف النظام السياسى من هذه الاحزاب السياسية، نجد أنه عند تولي الرئيس مبارك الحكم سعى لإقامة ترتيبات سياسية لاعادة تنظيم الجبهة السياسية فى مصر، وكانت فى البداية إجراءات مشجعة (الإفراج عن معتقلي سبتمبر ١٩٨١، السماح بعودة الجرائد الحزبية المعارضة والسماح بعودة حزب الوفد، استبعاد بعض الرموز الساداتية من الحزب الوطنى) الامر الذى خفف من حدة معارضة الأحزاب له، إلا أنه، بعد ذلك، صدر القانون (١١٤) لسنة ١٩٨٣ تعديلاً للقانون (٣٨) لسنة ١٩٧٢ بشأن تنظيم الانتخابات، الذى كان بمثابة صدمة لقوى المعارضة الحزبية حيث سعى إلى حظر الترشيحات الفردية والقوائم غير الحزبية، كما سعى إلى ضرب إمكانية التحالف بين أحزاب المعارضة من خلال حظره لنزول أكثر من حزب على قائمة واحدة، وغير ذلك من القيود التى لجمت الحرية السياسية لهذه الاحزاب وسعت إلى افقاد الانتخابات طابع الحيادة والنزاهة، الامر الذى حدا بهذه الاحزاب الى مقاطعة الانتخابات فى مراحل عديدة منها مثلاً مقاطعة انتخابات التجديد النصفى لمجلس الشورى (١٩٨٩) ومقاطعة انتخابات مجلس الشعب (١٩٩٠)، خاصة وأن النظام كان يتجاهل انتقاداتها ومطالباتها بتعديل قوانين الانتخابات الجائرة التى تهدف بالاساس إلى خدمة الحزب الحاكم وتكريس هيمنته ^(٥١).

ويمكن القول أن أحزاب المعارضة المصرية الكبرى قد انصرفت تقريباً عن نظام مبارك منذ أواسط التسعينيات، ومن مؤشرات هذا الانصراف مقاطعة إعادة انتخاب الرئيس مبارك لفترة رئاسية ثالثة، والانتظار لما تسفر عنه مواجهات النظام مع الجماعات المسلحة، وعندما استشرع مبارك حالة التنافر هذه، دعا إلى حوار وطنى مع المعارضة ولكن جماعة الإخوان المسلمين لم تكن من بين هذه الاطراف المدعوة. ولم يتم اتخاذ اية اجراءات ايجابية الا بعد ثمانية أشهر من

الدعوة، وكانت أجندة الحوار الوطنى تتضمن أربع (٤) قضايا رئيسية مطروحة للنقاش هى (الإصلاح الاقتصادى والإصلاح التعليمى والإصلاح الاجتماعى وحفظ الوحدة الوطنية) ذلك فى حين أن الإصلاح السياسى والدستورى - وهو الأعظم أهمية من وجهة نظر كل القوى السياسية والحزبية - لم يدرج فى هذه القضايا. ورغم مشاركة زعماء كل القوى الحزبية المعارضة فى الجلسة الافتتاحية للحوار، إلا أنه بعد ذلك انسحب كل من حزب الوفد والحزب الناصرى وذلك بدعوى أن أجندة الحوار لم تتضمن الإصلاح السياسى والدستورى، وهو الأهم، وأن الحزب الوطنى لا يحاور إلا نفسه، كما أن اختيار (مصطفى خليل) رئيساً للجنة الحوار، وهو أول من قاد عملية التطبيع مع إسرائيل، أثار حفيظة الحزب الناصرى بوجه خاص. وبهذا ضاعت فرصة جديدة لخلق حالة دنيا من الإجماع الوطنى المنشود، ولإعادة بعث الحياة فى أحد أعضاء جسد المجتمع المدنى فى مصر^(٥٢).

وإزاء هذه الحالة المتردية للأحزاب وقوى المعارضة السياسية، وموقف النظام السياسى منها جميعاً، شكلت المعارضة السياسية الإسلامية - جماعة الإخوان المسلمين بالتحديد - أقوى معارضة للنظام السياسى حتى الآن، فرغم أنهم لا يشكلون حزباً سياسياً وما زال ينكر النظام عليهم هذا الحق، إلا أنهم يتسمون بسمات تجعلهم يفوقون التجسيد الواقعى الحقيقى لأية حزب سياسى؛ من حيث وضوح التوجه السياسى والأيديولوجى للجماعة وتميزه، ووضوح معالم الجماعة كمنظمة سياسية مترابطة ومعقدة، وكثرة عدد أعضائها والمتعاطفين معها sympathizers، وتمكنها من دخول البرلمان وخوضها الانتخابات البرلمانية الوطنية تحت شعاراتها الخاصة، ثم قوة وعمق انتقاداتها ومعارضاتها للنظام وممارساته .

فى ضوء هذه الأرضية الصلبة سعت الجماعة - وحققت نجاحات واسعة حتى الآن - إلى اكتساب وجذب قطاعات عريضة من السكان باختراق كافة طبقات المجتمع الأكبر cutting across all social classes وتأسيس جمهور من النخبين فى بيروقراطية الدولة وبين المهنيين الشباب والبرجوازية وكذا الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى^(٥٣).

ويؤدى الطرح الدائم من قبل الجماعة لمدى مشروعية النظام القائم بل ومدى مشروعية النسق الاجتماعى القائم بأكمله وذلك استناداً إلى الأيديولوجية الإسلامية، والاستناد إلى أن أية حكومة وطنية فى ظل مجتمع اسلامى إن لم تكن تعتمد إلى شرع الله فهى حكومة غير شرعية، ومما يزيد فى درجة الاقناع والمصدقية للذين تتمتع بهما الجماعة، تلك القواعد الاجتماعية والجماعية التى تستند عليها، فهى تبدو بالنسبة لهذه الجماهير الشعبية أكثر القوى السياسية الموجودة قدرة على إمتلاك وتجهيز وتشغيل (البديل الإسلامى) - حتى على الأقل من الناحية

النظرية - ووقوفها على أرضية الدين التي تصوغ المشروع الاجتماعى الإسلامى الذى لم يترجم بعد إلى سياسات مباشرة فى معظم جوانبه .

ورغم إصرار النظام السياسى على عدم منح المعارضة السياسية الإسلامية الحق فى تأسيس أحزاب سياسية، رغم إعلان النظام فى الوقت ذاته عن توجهاته الليبرالية والديمقراطية . الأمر الذى يوقعه فى إشكالية الثقة والمصادقية . فإن الجماعة تبذل دائماً محاولات دءوبة لاكتساب شرعية وجودها القانونى والدستورى على الساحة السياسية كحزب سياسى يمكن له العمل وفق الآليات الرسمية^(*).

وترتيباً على ذلك فقد سعت الأحزاب السياسية المصرية المختلفة الى الاستفادة من القدرات التعبوية والتنظيمية والتمويلية الهائلة للجماعة، فى ضمان الدخول من أبواب البرلمان، ففى انتخابات (١٩٨٤) تحالف الوفد مع الإخوان، وفى انتخابات (١٩٨٧) تحالف حزباً العمل والاحرار مع الإخوان أيضاً، وفى كلتا الحالتين تمكنت هذه القوى جميعاً من الدخول إلى البرلمان وتشكيل كتلة معارضة برلمانية كبيرة.

وفى الوقت الذى قاطعت فيه أحزاب المعارضة الرئيسية انتخابات (١٩٩٠)، فإنها دخلت انتخابات عام (١٩٩٥) وحدث تحالف بين احزاب العمل والاحرار، وجماعة الإخوان المسلمون، وقد جاءت هذه الانتخابات، بما شهدته من أعمال عنف وتجاوزات دستورية وقانونية، كى تؤكد أن خطوة إلى الوراء قد اتخذت فى مسيرة التحول الديمقراطى فى المجتمع المصرى، حيث لم تشهد أية انتخابات برلمانية سابقة، منذ بداية الحياة البرلمانية فى مصر، هذه الاحداث، خاصة أنها جاءت فى مناطق متباينة جغرافيا وغير معروفة بميلها التقليدى إلى العنف^(**).

وفى هذا الإطار شكلت بعض منظمات المجتمع المدنى ما سُمى بـ (اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات لمجلس الشعب ١٩٩٥) والتي شارك فيها ممثلون لكافة القوى السياسية والحزبية المعارضة والمستقلة وذلك بهدف مراقبة الانتخابات وضمان حيديتها ونزاهتها تحت مظلة العمل من أجل تعددية ديمقراطية وانتخابات نظيفة منذ الترشيح وحتى إعلان النتائج النهائية. وقد أصدرت اللجنة بيانين متتاليين عن الجولتين الانتخابيين (١٩٩٥/١١/٢٩) و (١٩٩٥/١٢/٦) أكدت فيهما عمليات التزوير واسع النطاق والعنف غير المحدود من قبل الحزب الحاكم، كما عبرت عن قلقها عن إحياء "نزعات خطيرة طائفية وأهلية وقبلية"^(٥٤).

وتعتبر الجمعيات الطوعية أحد ثانى أهم مكونات المجتمع المدنى فى مصر، وشمة محاولات لتصنيف هذه الجمعيات على أسس طبقية (كجمعيات رجال الاعمال فى مقابل النقابات

العملية) وتنظيمات مهنية (كالنقابات المهنية كالاطباء والمهندسين) ثم جمعيات مهتمة بالرعاية والتنمية الاجتماعية (كالجمعيات ذات الطابع الدينى الخيرية - الجمعيات الثقافية والادبية والعلمية - نوادى أعضاء هيئات التدريس) ثم المؤسسات التقليدية (كالمساجد والكنائس) والاحزاب السياسية^(٥٥).

ففيما يتعلق بالجمعيات التي تصنف على أسس طبقية تأتي الجمعيات الخاصة برجال الاعمال سواء فى ثوبها القديم (اتحاد الصناعات المصرية-الغرف التجارية والصناعية) والتي تندرج جميعها تحت لواء الاتحاد العام للغرف التجارية فى مصر، أو فى لباسها الجديد كبعض الجمعيات الجديدة مثل (الغرفة التجارية الامريكية بالقاهرة، المركز التجارى الامريكى المصرى، جمعيات المستثمرين فى المدن الصناعية، وجمعيات خاصة برجال البنوك والمصدرين والمستوردين)^(٥٦).

وقد أفادت هذه القوى الاجتماعية بانواعها المختلفة من مناح الحرية (المقيدة أو المشروطة) السياسية والاقتصادية والاجتماعية، واستطاعت عن طريق تنظيم نفسها جيداً والمقدرات المالية المتاحة التي تستند اليها، وبالإضافة إلى علاقاتها وتحالفاتها السياسية - سواء الداخلية منها (فهى تضم وزراء أو رؤساء وزارات سابقين خاصة من الاقتصاديين، كما تمنح عضويتها الشرفية لوزراء حاليين وأعضاء مجلس الشعب ورؤساء بعض لجانه، كما أن نسبة كبيرة من أعضاء هذه الجمعيات رؤساء إدارات كبرى شركات القطاع العام وبنوك الدولة والبنوك المشتركة) أو الخارجية(امن حيث إتصالها بالحكومات والقوى الاجنبية والمنظمات السياسية والهيئات الاقتصادية الدولية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمات حقوق الانسان الاقليمية والعالمية) - أن تحقق مكاسب اقتصادية وسياسية متعاضمة، فهم - أى الأعضاء - يطلبون مقابلة الوزراء ورئيس الوزراء وتتم لقاءات بينهم وبين رئيس الدولة كما يحضرون معه الكثير من الجلسات والمؤتمرات ويدلون بدلوهم فى توجيه السياسات الاقتصادية للمجتمع، إلا أنه، رغم ذلك، تأتي هذه الممارسات فى بعض جوانبها السلبية على الحركة النقابية العمالية بوجه خاص، من حيث غياب التوازن بين القوى الاجتماعية والاقتصادية فى عملية تمثيل المصالح على مستوى السياسة الاقتصادية والاستقرار وسعيهم - أعضاء النقابة ورجال الأعمال - للوصول إلى صانع القرار، ثم استجابة الدولة لمطالب كل طرف على حدة ومن ثم التفاوت بين الطرفين بسبب اختلاف مصادر قوة كل جانب و مدى تجانس الجماعة وتضامن أعضائها، وبوجه عام فإن مثل هذه النوعية من التنظيمات غير الحكومية لا تساهم فى تطوير مجتمع مدنى يؤثر فى العملية الديمقراطية ودمقرطة الحياة العامة ومؤسسات السلطة والمجتمع، فهذه التنظيمات تحقق مصالحها على حساب قطاع اجتماعى مهم وهم العمال، وأية ذلك دخول هذه الجمعيات فى

صراع مع النقابات العمالية بل مع الغرف التجارية والصناعية^(٥٧).

أما الجمعيات الطوعية الأهلية التي تعمل فى مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية فتعد هى الأخرى دعامة هامة من دعائم المجتمع المدنى فى مصر، وتضم هذه النوعية بدورها نمطين أساسيين، الأولى وتهتم بتقديم الرعاية الاجتماعية والثانية بمحور التنمية المحلية، وتؤكد إحصائيات وزارة الشؤون الاجتماعية^(٥٨) تزايد عدد هذه الجمعيات فى مصر زيادة هائلة، فطبقاً لإحصائيات عام (١٩٩١) بلغ عددها (١٤,٦٥٤) جمعية بمعدل جمعية لكل (١,٨٢٤) مواطن بالغ، وهى الجمعيات الخاضعة فقط لإشراف الوزارة وكلها تهتم بتقديم الخدمات الاجتماعية للمواطنين، ولقد شهد عام (١٩٩٢) طفرة فى عدد هذه الجمعيات، فتم إشراف (٤٥٥) جمعية جديدة موزعة على ميادين العمل الاجتماعى المختلفة، بالإضافة إلى العدد القائم حينئذ وهو (١٤,٦٥٤)، وفى حين وصل عددها عام (١٩٩٣) إلى نحو (١٥) ألف جمعية يسيطر الاتجاه الإسلامى على نحو (٢٧٪) منها .

ورغم أن هذه الجمعيات فى حركتها مكبلة إلى حد كبير ببعض بنود القانون (٣٢) لسنة (١٩٦٤) إلا أنها تحاول جاهدة خلق مساحات متنامية من الحرية بعيداً عن الهيمنة السياسية والأمنية للدولة. ففى "مؤتمر السكان الدولى" شاركت الجمعيات الأهلية، بصورة فعالة فأنشأت اللجنة التنفيذية غير الحكومية وأعدت وثيقة غير حكومية عن المؤتمر، كما سعت بالفعل إلى مراجعة بعض مواد القانون (٣٢ لسنة ١٩٦٤) وبخاصة المادتين (٥٠، ٨٠) وكان الهدف من وراء ذلك تقليص الإدارة البيروقراطية وإشرافها على الجمعيات الأهلية المصرية، وترك الأخيرة تدبير شئونها بنفسها. إن أهمية هذه الجمعيات، علاوة على دورها الاجتماعى، فأنها تمثل قنوات اتصال حقيقية ومفتوحة وفعالة مع الجماهير العريضة، فمع عدم وفاء الدولة بالتزاماتها الاجتماعية يرتفع الدور الاجتماعى لهذه الجمعيات^(٥٨).

وفيما يخص النقابات العمالية فقد كان لها نصيب الأسد، ليس من الحرية السياسية أو كم المزايا العينية والنفعية التى حصلت عليها ولكن فى قيام أعضائها بالاضرابات والاعتصامات والمظاهرات وغيرها من أشكال التحرك الجماعى العمالى .

لقد جاءت هذه التحركات قليلة بسيطة فى مستهل حكم الرئيس مبارك، ذلك أن النظام كان يطارده دائماً شبح انتفاضات الخبز (١٩٧٧)، ولكنه ما إن دفع النظام برنامجه للإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى وما تضمنه ذلك من بيع القطاع العام والاضرار بمصالح الفئات العريضة من العمال، حتى شهدت الساحة تصاعداً كمياً وكيفياً لمظاهر الرفض والاحتجاج، ففى البداية، على سبيل المثال، كانت انتفاضات (كفر الدوار، الحديد والصلب) والتى أهم ما

يميزها أنها تمت خارج التنظيمات النقابية المستوعبة من جانب الحكومة، بل كانت أيضاً موجهة فى جزء منها إلى الأجهزة النقابية المشرفة عليها بقدر ما كانت توجه إلى الحكومة وسياساتها الاقتصادية^(٥٩).

فقد شهدت الفترة من (١٩٨٨-١٩٨٩) حوالى (٢٤٢) تحركاً جماعياً عمالياً تنوعت أنماطها ما بين الاضراب والاعتصام والمظاهرة، وتقديم الشكاوى والبرقيات والتقاضى والتهديد بالاضراب والاضراب الفعلى والامتناع عن القبض، وقد كانت هذه جميع مطالبها تتمحور حول الاعتراض على الاجور وشروط العمل وظروفه وطلب حق العمل ورفض الفصل والنقل التعسفى وتقوية التضامن النقابى والعمالى والتصدى لسوء الادارة ومفاسدها ورفض الفساد النقابى^(٦٠).

فى الواقع لقد تضرر العمال أیما تضرر من جراء تطبيق سياسة التکيف الهيكلى، فقد كان لاصدارالدولة قانون قطاع الاعمال (٢٠٣ لسنة ١٩٩١) الذى يتضمن تعهد الحكومة بادارة القطاع العام بنفس أسلوب إدارة القطاع الخاص، وخضوع جميع الشركات سواء قطاع حكومى أو عام أو خاص أو استثمارى لنسق واحد من القواعد، وامتداد يد الحكومة لتصفية بعض الشركات، أثر عظیم فى دفع العمال الذين أحسوا بالخطر الداهم على مستقبلهم وأمانهم الاجتماعى، إلى المزيد من التظاهرات والاضرابات حيث تميزت الأعوام (١٩٩٢-١٩٩٤) بالارتفاع الحاد فى معدلات التحركات العمالية الجماعية^(٦١).

كما لعبت القوى الطلابية، التى تضم أفراداً ينتمون إلى مختلف التيارات السياسية خارج اطار الجامعة، دوراً مهماً فى تنشيط فعاليات المجتمع المدنى فى مصر إبان فترتى الثمانينيات والتسعينيات. وقد كانت الانتخابات الطلابية خير مثال على ذلك. ففى الوقت الذى كانت تشطب أسماء مرشحي الجماعات الإسلامية من الطلاب عشية كل انتخابات طلابية، فإن انتخابات عام (١٩٩٤) قد شهدت شطباً لأسماء كافة الطلاب المرشحين الذين ينتمون إلى الجماعات السياسية الإسلامية وأحزاب الوفد والعربى الناصرى والشيوعيين والتجمعيين وغيرهم، وترتيباً على ذلك فقد شهدت معظم الجامعات مظاهرات غاضبة استمرت لعدة أيام ندد فيها هؤلاء الطلاب بسياسات النظام الأمنية، الأمر الذى أفضى إلى حالات اعتقال وفصل الطلاب .

ويضاف إلى حصيلة القمع والهيمنة السياسية داخل الحرم الجامعى، أن قام النظام، هادفاً إلى المزيد من الاحتواء للحركة الطلابية، ومفاجئاً أساتذة الجامعات (مايو ١٩٩٤) بتعديل قانون الجامعات (٤٩ لسنة ١٩٧٢) بالغاء نظام انتخاب العمدة ورؤساء الاقسام واحلال نظام التعيين

بدلاً منه دونما استشارة أصحاب الأمر من الأكاديميين، الأمر الذى اعتبروه اهانة لهم وتعدياً على حقوقهم.

كما تعتبر نوادى أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات المصرية، إحدى مؤسسات المجتمع المدني فى مصر، فهذه النوادى وإن كانت فى بداية عهدها لا تلعب دوراً واضحاً فى خدمة القضايا الاجتماعية العامة وتركز أكثر ما تركز على خدمة أعضائها من الاساتذة، إلا أنها وبحلول منتصف الثمانينيات، أى مع بداية سيطرة الجماعات الإسلامية عليها بدأت تتجه نحو الاهتمام بالعمل العام وتبدل بدلوها فى القضايا الاجتماعية والسياسية، وعلى رأسها الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الانسان وضرورة إرساء قواعد الديمقراطية والتصدى لأشكال القهر والعنف والاستبداد، كما قامت بعدد من الاضرابات والاعتصامات احتجاجاً على سياسات النظام وممارساته، كما عبرت عن رأيها فى القضايا الوطنية والعربية والإسلامية (القضية الفلسطينية، الصراع العربى الاسرائيل، أحداث الخليج.. الخ) كما شكلت لجنة للدفاع عن إعضائها من المعتقلين السياسيين.

وتأتى أخيراً النقابات المهنية، وهى التى تحولت منذ منتصف الثمانينيات إلى كونها من أقوى مؤسسات المجتمع المدني فى مصر، فمع إصرار النظام السياسى على تحجيم قوى المعارضة الوطنية وإفراغ التجربة الحزبية من مضمونها الحقيقى وإمعانه فى ممارسة نهج اقصائى ضد مختلف القوى السياسية والحزبية، وإزاء ضعف فاعلية الاحزاب السياسية وحرمان الجماهير الشعبية من حق التعبير عن نفسها والدفاع عن مصالحها من خلال القنوات الرسمية (البرلمان- الاحزاب)، أصبحت النقابات المهنية منابر بديلة للعمل والممارسة السياسية و استوعبت ما يقرب من (٣,٥) مليون مهني من أبناء الطبقة الوسطى المصرية. ورغم ذلك فما زالت هذه المنابر البديلة (النقابات المهنية) مطاردة بثلة من التشريعات التى تكبل حركتها وحريتها السياسية والفكرية .

ورغم ذلك فقد عبرت النقابات المهنية، التى تشكل ما يقرب من (٢٠٪) من اجمالى قوة العمل المصرية والتى تشكل أيضاً كياناً اجتماعياً وسياسياً متماسكاً وكبيراً، عن نفسها إزاء السياسات الداخلية والخارجية للنظام، فنظمت المؤتمرات وعقدت الندوات وخرجت فى مسيرات سلمية احتجاجاً على ممارسات النظام السياسى الرامية إلى عزلها وتقييد حركتها^(٦٢).

لقد كانت النقابات المهنية مسرحاً لوجود الجماعات السياسية الإسلامية وكانت أكثرها تعرضاً للوجود الإسلامى السياسى هى (نقابة الاطباء) تلتها بعد ذلك نقابات (المهندسين والصيادلة والأطباء البيطريين والمحامين والعلميين) وغيرها وظلت وضعية الهيمنة هذه إلى أن صدر قانون ديمقراطية النقابات المهنية (القانون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣) والذى اشترط نسبة حضور

فى الانتخابات النقابية لا تقل عن النصف فى المرة الأولى. ثم الثلث فى المرة الثانية وذلك كشرط لصحة إجراء هذه الانتخابات وهنا فقد انتهت وضعية هذه النقابات الآن إلى وضعها جميعاً تحت الحراسة القضائية وتجميد نشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. كما سعى النظام السياسى إلى اعتقال قيادات النقابات المهنية من جماعة الإخوان المسلمين، عشية إجراء الانتخابات الأخير لعام (١٩٩٥)، سواء انتخابات مجلس الشعب، أو انتخابات النقابات المهنية.^(*)

تعقيب: المجتمع المدنى والحصاد المازور للتحويلات البنائية. ملاحظات أولية:

بعد أن رصدنا الخبرات والفعاليات السابقة المرتبطة بمؤسسات المجتمع المدنى فى علاقاتها بالنظام السياسى، وما قد يتيح من حريات أو يفرضه من قيود، من شأنها أن تفعل أو تعوق حركة وفعالية هذه المنظمات. فى إطار ناظم للتحويلات البنائية التى تشهدها مؤسسات الدولة والمجتمع على السواء. يمكننا رصد بعض الملاحظات الأولية، التى ربما تلعب دوراً فى تبيان اشكالية العلاقة بين التوجهات الاقتصادية والسياسية للدولة من ناحية والمردودات الاجتماعية والسياسية لهذه السياسات والبرامج من ناحية أخرى .

أولاً: أنه مع وضعية الفقر الشديد والتفاوتات الاجتماعية الحادة وتدهور مستويات المعيشة، وما يفرزه ذلك من وضعية الحرمان النسبى وعدم اشباع وتلبية الحاجات الأساسية وغياب وضعف مستوى الخدمات الاجتماعية، وارتفاع الاسعار، وخفض الدعم عن معظم الخدمات ورفعته عن بعضها الآخر، وتفشى ظاهرة البطالة خصوصاً بين شباب الخريجين، تلك الحالة التى تزداد تفاقماً مع المضى سريعاً فى تطبيق سياسات الاصلاح الاقتصادى وإعادة الهيكلة الرأسمالية Capitalistic Restructuring.

وأنه مع محاولات النظام السياسى لعزل القوى السياسية والحزبية وتحييدها وتضييق الخناق عليها وتقليص مساحة الحرية المتاحة لها، فضلاً عن ضعف واهتراء قنوات المشاركة والعمل السياسيين، وانسدادهما فى معظم الاحيان، وقصور دور الاحزاب السياسية التى تقف فاعليتها عند حد برامجها المعلنة وصحفها المصادرة، ومع انتشار الفساد السياسى الاقتصادى .

(*) نرجى الحديث بالتفصيل عن ظروف وفعاليات نشأة وانتشار و تغلغل الجماعات السياسية الإسلامية فى النقابات

المهنية وغيرها من مؤسسات المجتمع المدنى إلى الفصول القادمة .

فان كل هذه الظروف - وغيرها - تولد التربة الخصبة وتهيئ الفرص لأصحاب المشروعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (البديلة) لأن يتقدموا خشبة المسرح السياسى والاجتماعى، ويضعوا أيديهم وأقدامهم محل أيدى الدولة وأقدامها التى ترفعها تدريجياً عن المجالات الخدمية والتنموية والاجتماعية التى تعتمد عليها الجماهير الشعبية بصورة أساسية .

ففى ظل أوضاع اقتصادية ومعيشية هذه حالها، وفى ظل تزايد المعاناة الجماهيرية وتفاقمها، يصبح من السهولة بمكان استغلال الغضبة الاجتماعية الجماهيرية وتوظيف أكثر هذه الشرائح هشاشة Vulnerability وتضرراً وخاصة الفئات العمرية الشابة منها، واستقطابها فى ظل تنظيمات وجماعات سياسية وأيدولوجية مناوئة وهنا نطرح سؤالاً مؤداه: ما حدود وقدرات الجماهير الشعبية على تحمّل هذه الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة، والتى تزداد سوءاً مع تطبيق برامج الإصلاح والتكيف؟

ثانياً: أنه فى ظل أحداث يناير (١٩٧٧) كان رد فعل الانتفاضى العفوى التلقائى للجماهير هو الاضراب والتعطيل والتدمير لمنشآت الدولة، على أثرا انصياع الحكومة المصرية لشروط صندوق النقد الدولى برفع الاسعار وتخفيض الدعم... الخ. لكنه فى ظل ظروف أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، ومع تطبيق برامج الإصلاح والتكيف فإننا لانتوقع أن تشور الجماهير أو الشرائح الكادحة وتعيد الكرة مرة ثانية وتتنفض إزاء سياسات الحكومة الاقتصادية، وذلك على المدى المتوسط. إننا لا نستطيع التنبؤ بذلك لسببين أساسيين أولهما: هو بطء وتدرجية الحكومة فى دفع وتشغيل هذه السياسات والبرامج، فعملية بيع القطاع العام لا تتم فجأة، بل أن مدى زمنى طويل من المتوقع أن تستغرقه هذه السياسات حتى يتم استكمالها، عكس حال ما كان مع إجراءات يناير (١٩٧٧) حيث دفعت سرعة التنفيذ إلى ثورة الجماهير. وثانيهما: تزايد وانتشار الخدمات التى كانت تقدمها، وما زال بعضها موجوداً للآن، بعض جماعات الإسلام السياسى فى المؤسسات المدنية والمواقع والبؤر المختلفة، فالتيار الإسلامى فى النقابات المهنية، على سبيل المثال، قدم خدمات ضخمة لشرائح عريضة من صغار المهنيين من ذوى الدخل المحدودة والذين قد لا تمكنهم دخولهم المحدودة من اللجوء للبدائل الأخرى للشباب، تلك البدائل الخاصة ذات التكلفة المادية الكبيرة، والتى تشكل عبئاً إضافياً على دخولهم، كما أن هناك خدمات أخرى منتشرة فى أطراف المدن والأحياء الشعبية الفقيرة والمتخلفة وفى

الريف المصرى بوجه خاص .

فقد أثبت مسح ميدانى بالعينة (مايو ١٩٩٨) تلك الفعالية أو الفائدة الكبيرة - فى تصورنا - التى تحتلها الخدمات الاجتماعية المقدمة من المنظمات الوسيطة، خاصة النقابات المهنية النشطة، والجمعيات الأهلية، والمساجد الأهلية^(*) فى سد حاجة الاسرة المصرية الفقيرة من الخدمات الاساسية كالصحة والتعليم والغذاء... الخ .

ولناخذ مثلاً على ذلك بالخدمة الصحية، فقد أثبت المسح أنه فى الوقت الذى يقبل نحو (٦,٩٪) من مواطنى الحضر مثلاً على التعامل مع، والتردد على، وحدات الصحة والمراكز الصحية الحكومية، يقبل نحو (٤٠,٥٪) منهم على التعامل مع الخدمات الصحية التى يقدمها القطاع الأهلى Non governemtal sector | نقابات مهنية - عيادات صحية ملحقة بمساجد - عيادات صحية ملحقة بجمعيات خيرية | . كذلك فقد أفاد (٥,٦٪) من أفراد العينة، بوجه عام، بأنهم يتعاملون مع الطبيب التابع للنقابة المهنية فى مقابل عدم التعامل مع جهات تقديم الخدمة الصحية.

ولكن تعد هذه النسبة الأخير غاية فى الضلالة عند مقارنتها بنسبة من يلجأون للخدمات الصحية التى يقدمها القطاع الصحى الخاص (العيادات الصحية الخاصة-المستشفيات الخاصة)، وذلك فى حالات المرض العادى والمرض المزمن والمرض الطارئ على وجه التحديد .

وفى مدينة القاهرة، اتضح كذلك أنه فى الوقت الذى يقبل (٣,٢٪) من أفراد العينة على التعامل مع الوحدات الصحية الحكومية، فإن هناك (٢٨,٣٪) يذهبون إلى العيادات الطبية الملحقة بالمساجد الأهلية - والكنائس - وكذلك (٧,٧٪) منهم يذهبون إلى المستشفيات التابعة للنقابات المهنية التى ينتمون إليها. ولا يفضلون التعامل مع المؤسسات الصحية الحكومية^(٦٣).

هذه المؤشرات والمعطيات الواقعية إنما تدل من ناحية على التدهور الحادث فى الخدمات الاجتماعية الحكومية، نتيجة لضغط الانفاق العام عليها وتقليله، بناء على سياسات الاصلاح والتكيف الهيكلى، ومن ناحية ثانية ربما تدل على تعاظم أهمية الخدمات التى تقدمها شبكة المؤسسات الأهلية التابعة - بعضها - لنشاط الإسلام السياسى فى أنحاء

(*) كان الباحث فى مرحلة عمرية معينة طرفاً مشاركاً فى أنشطة وممارسات بعض هذه المساجد فى تقديم مخصصات مالية وعينية شهرية أو أسبوعية لاسر فقيرة ومعوزة بالريف المصرى فى إطار نشاطات بعض الجماعات الإسلامية التى كانت وما زالت مهيمنة على عدد من المساجد بالقرية .

المجتمع المصرى .

لقد أفلحت بعض جماعات الإسلام السياسى فى النفاذ إلى قلب المجتمع المصرى، بل ومؤسسات الدولة، وإيجاد جزئيات نظام اقتصادى مواز لنظام الدولة، وتشكيل منظومة خدمية تقدم من خلالها الخدمات للجماهير بأسعار زهيدة ورمزية، تقل كثيراً عن تكلفتها الحقيقية، بل وتخلو من التعقيدات البيروقراطية الرسمية، خدمات تبدأ من تحفيظ القرآن بالمساجد والزوايا والمدارس، وتمت بالصحة والعلاج والمساعدات المالية وخلق الوظائف وحل المنازعات ومساعدة الابناء فى مراحل التعليم وتوفير الكتب والدروس بالجان، وتنتهى عند الأنظمة المالية والمصرفية ذات الطابع الربوى، خدمات تبدأ من الحى وتنتهى عند البرلمان.

وهنا نطرح تساؤلاً آخر مؤداه: ما الدور الذى تلعبه أو يمكن أن تلعبه هذه الشبكة الخدمية فى تأجيل أو عرقلة ثورة الجماهير الشعبية ضد النظام وسياساته ومشروعاته؟

ثالثاً: فيما يتعلق بالمجتمع المدنى ومؤسساته فى مصر، فرغم أنه فى فترة ما شهد سيطرة ميدانية واسعة نسبياً لنشطاء الجماعات الإسلامية، إلا أننا نؤكد أيضاً أنه ليس فقط محلاً للصراع الفكرى والايديولوجى، ومحاولات تأسيس الهيمنة، وبناء النفوذ السياسى، من قبل نشطاء الإسلاميين وحدهم، بل ان هناك قوى أخرى ظاهرة وكامنة تنازعهم فى محاولاتهم، هذه القوى لديها بالطبع رؤاها المضادة وآلياتها المخالفة لتلك الخاصة بالإسلاميين. بعض هذه القوى ليبرالية متحالفة مع النظام وتربطها به مصالح، والبعض الآخر تحاول جاهدة الانتشار والنفاذ إلى وحدات المجتمع المدنى، بل وتحاول خلق وحدات جديدة فى هذا السياق، فكل تلك القوى السياسية تسعى إلى توظيف المؤسسات المدنية فى تحقيق أهدافها والدفاع عن مصالحها ومشروعاتها الفكرية .

رابعاً: يعتبر من الضرورة القصوى بالنسبة لبرامج الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى أن يتوافر قدر كبير من الوعى والمعرفة لكافة القوى الاجتماعية وكافة مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، حول الأسباب التى حدثت بالدولة إلى اتخاذ قرارات سياسية واقتصادية معينة، بل وأمنية وتشريعية أيضاً ولماذا تتم برامج الخصخصة على نحو معين، وأن تتوافر كافة المعلومات عن كافة جوانب النشاط الاقتصادى والتكلفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذه البرامج برمتها. وذلك باعتبار أن القوى جميعها تدرك أنه كما ينبغى الاستفادة من هذه البرامج - على المدى الطويل - فإنه من الواجب أيضاً أن تتحمل قادراً من تكلفتها وسلبياتها، وطالما أنها سوف تتحمل هذه التكلفة، فينبغى أن تعرف جذور

وأساس المشكلة، حتى وإن كانت هذه التكلفة لا توزع بالتساوى. إن فى ذلك مراعاة لقيم الشفافية والحرية والمشاركة والتي هى صميم القيم التى يتأسس عليها بناء المجتمع المدنى .

خاتمة الفصل؛

من خلال العرض السابق تمكنا من وضع أيدينا على أهم التحولات البنائية التى خبرها المجتمع المصرى فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الحالى وتداعيات هذه التحولات، على التفاعلات السياسية والاجتماعية فى السياق الاجتماعى المصرى، والدور الذى مارسه، ومازالت، قوى وفصائل الإسلام السياسى فى خضم هذه التحولات وماأفرزته من أزمات .

لقد خبر المجتمع المصرى حزمة من التحولات البنائية، الجذرية والعميقة، على امتداد عقود ثلاثة من عمره، تحولات اقتصادية متجسدة فى التحول إلى اقتصاد السوق، إلى رأسمالية القطاع الخاص بدلاً من رأسمالية الدولة الوطنية فى الستينيات، إلى الاعتماد على الموارد الخاصة الخارجية بدلاً من الموارد الداخلية، إلى فتح أبواب الاقتصاد المصرى على مصراعيه أمام غزو رؤوس الأموال العربية والأجنبية .

تحولات اقتصادية شهدت امتداداً لها وتعقيداً فى خفض الدعم وضغط الانفاق الحكومى العام على الخدمات الاجتماعية المدعمة، التى يأتى الفقراء ومحدودوا الدخل فى مصاف المستفيدين منها، فى انخفاض الاجور أو بطىء معدلات ارتفاعها أمام الارتفاع السريع والجنونى فى أسعار السلع والخدمات، فى التخلّى عن التزام الدولة بتشغيل الخريجين، فى ضعف الالتزامات والأدوار الاجتماعية للدولة، فى تآكل الضمان والأمان الاجتماعى، فزادت الهوة بين الفقراء والأغنياء وزادت حدة التفاوتات الاجتماعية والطبقية، وحدة التفاوتات فى الدخل ومستويات المعيشة، كسبب ونتيجة لذلك، وزادت نسبة من يعيشون تحت خط الفقر، وظهرت أنماط جديدة من الفقر والفقراء، وتفاقمت مشكلات البطالة والأمية .

تحولات سياسية خبرت توظيف الدين كأداة أيديولوجية لضرب وتحييد ومطاردة القوى السياسية الوطنية المعارضة، وإخراجها من مجال الصراع الاجتماعى وإفراغها من مضمونها الثورى والوطنى، وفرض أدوات وآليات الهيمنة الأيديولوجية للدولة، تحولات سياسية شهدت توجيه الدين واستخدامه لتحريف مجريات الصراع الاجتماعى، وإضفاء المشروعية على هذه التحولات وتوقيع حالة اللامساواة وتضييع مهادنات الشرعية السياسية للنخبة الحاكمة والتمويه على السياسات الاجتماعية والاقتصادية الداخلية والخارجية المنتهجة .

لقد كانت هذه التحولات، ومانتخضت عنه من مشكلات، وما أفرزته من أزمات، على امتداد عقود زمنية ثلاثة، الآلة التي حرثت الأرض وبذرتها، ومهدتها وذللتها لنمو قوى وفصائل الإسلام السياسى وتكاثرها، فى أكثر حالاتها عنفاً وجهادية وثورية .

فاعتماد النظام على الدين كأداة أيديولوجية لتحقيق مآرب سياسية، قد فتح الباب على مصراعيه لتنامى مظاهر وحالات العنف والتعصب والتكفير، ذلك الأخير الذى استخدمه النظام لوصم الخصوم فاستخدمته الجماعات لوصم النظام والخصوم معاً.

وخلقت سياسات النظام الاقتصادية الانفتاحية؛ التى أفادت منها شرائح طبقية محددة والتى لم تقدم للشرائح العريضة من الأفراد الا القليل، لدى الشباب حالة من التشوش الأيديولوجى وافتقاد المعايير، والرفض الشديد نتيجة لتفاقم وضعية الاحباط الناتجة عن زيادة الفجوة بين الآمال والتطلعات، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون .

ومن هنا ظهرت قوى الإسلام السياسى ونمت، وتقدمت خشبة المسرح الاجتماعى والسياسى، لتجد من ظرفية انتشار السخط الاجتماعى، وضعف قوى المعارضة السياسية وتشتتها وانسداد قنوات التعبير السياسى ومنابره - الأحزاب - ظرفية ملائمة لتحقيق النجاحات وتأسيس القواعد العريضة من الاتباع والنشطاء والمؤيدين، ويساعدها على ذلك كله استنادها إلى أرضية الدين الصلبة، خاصة فى إطار مجتمع تقليدى يشكل فيه الدين نسقاً هاماً من أنساق الضبط الثقافى والمعىارى وعاملاً هاماً من العوامل الكبرى المؤثرة فى السياق الاجتماعى المصرى. وبالإضافة إلى الانتشار الطولى والعرضى فى قطاعات المجتمع المصرى، فى ريفه وحضره وفى وجهيه القبلى والبحرى معاً، فى الأحياء الشعبية وبين التجمعات الجماهيرية، فان قوى الإسلام السياسى قد وجدت الفرصة سانحة للانتشار والوجود فى المنظمات الوسيطة (المدنية) فراحت تؤسس استراتيجيات وآليات متنوعة للهيمنة الاجتماعية والأيديولوجية وتبنى نفوذها السياسى والاجتماعى، وذلك منذ منتصف السبعينيات. وهذا ما ستكشف عنه الفصول القادمة.

مراجع الفصل الثالث

- (١) نزيه الأيوبي : الدولة المركزية في مصر، مرجع سابق، ص ٦٠.
- (2) Moheb Zaki: Civil society & Democratization in Egypt 1981-1994, Op. cit., pp. 9-12.
- (٣) عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر (١٩٣٧-١٩٤٨)، الجزء الثاني، دراسات في القومية العربية، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٣١-١٣٣ .
- (٤) ريتشارد ميتشل: الإخوان المسلمون، الأيديولوجية والتنظيم، ترجمة منى أنيس وعبد السلام رضوان، مراجعة فاروق عفيفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ب.ت، ص ١١٥-١٦٣، ٢٢٦-٢٤٦ .
- (٥) عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر (١٩١٨-١٩٣٦) دراسات في القومية العربية، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ص ٦٢-٦٤ .
- (٦) أهم النقابات المهنية التي تأسست في هذه الفترة هي (الصحفيين ١٩٤١، المهندسين ١٩٤٦، الصيادلة ١٩٤٩، الأطباء البشريين ١٩٤٩، الزراعيين ١٩٤٩، المعلمين ١٩٥١). راجع من أجل رصد هذه الأحداث : مصطفى كامل السيد: المجتمع والسياسة في مصر. دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري (١٩٥٢-١٩٨١)، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ .
- (٧) وإن كان هناك من الباحثين من يرى أن هذه الفترة التاريخية كانت زاخرة بالحركة الاجتماعية والتي تعتبر مؤشراً لحياة المجتمع المدني في مصر، حيث النقابات تدافع عن الأعضاء، والشباب متحمس وطنياً، والمعارك تدور رحاها حفاظاً على الدستور... الخ. راجع من أجل رصد بعض أصحاب هذا الرأي: السيد يس: العنف وحقوق الإنسان والمجتمع المدني (في) محمد السيد السعيد (محرر): حقوق الإنسان في مصر، مداوولات الملتقى الفكري الأول للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان (٨-٩ ديسمبر ١٩٨٨)، الندوات الفكرية، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ١٨١-١٩١ .
- (٨) نزيه نصيف الأيوبي، مرجع سابق، ص ٩٢-٩٨، ص ٩٩-١٠٤ .
- (٩) مصطفى كامل السيد: المجتمع والسياسة في مصر، مرجع سابق، ص ٩-١٢، ص ٥٤-٦٨ .
- (*) فمثلاً تم طرد الدكتور عثمان محرم من منصبه كنقيب للمهندسين عام ١٩٥٣؛ لأنه كان حينئذ وزيراً وفدياً للزراعة.
- (١٠) مصطفى كامل السيد: المجتمع والسياسة في مصر، مرجع سابق، ص ٥٤-٦٨، ص ٨٧-١٦٨ .
- (11) Moheb Zaki : civil society ..., op. Cit., pp58-61.

(١٢) Farouk Shalaby: Islam and politics in Mubarak's Egypt, Journal of the Middle East, vol 7, 1990, نظر، pp. 6-7 .

- حسن حنفي : الدين والتنمية في مصر (١٩٥٢-١٩٨١) الكتاب الرابع، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٠٠-٢١٨، إكرام بدر الدين: ظاهرة الاستقرار السياسي في مصر ١٩٥٢-١٩٧٠، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٤-٢٢٦، على ليلة : الشباب في مجتمع متغير. تأملات في ظواهر الإحياء والعنف، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الرابع والثمانون، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٢٥٨-٢٦٥ .

- (١٣) نزيه الأيوبي : الدولة المركزية في مصر، مرجع سابق، ص ص ١١٠- ١١٣.
- (١٤) ما زال هناك خلاف كثير حول صحة أيا من الروايتين التي تذهب إحداهما أن الإخوان كانوا فعلاً بصدد اغتيال عبدالناصر، والثانية تذهب إلى أن هذه الحادثة كانت مدبرة بالتعاون بين النظام والمخابرات الأمريكية للتخلص من الإخوان. على سبيل تعضيد الرؤية الثانية : راجع: جابر رزق : مذبح الإخوان في ليمان طره، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص ص ٢١-٢٥.
- (١٥) أحمد عبد الله : الطلبة والسياسة في مصر، ترجمة إكرام يوسف، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ١٤٣-١٥٩ .
- (١٦) سامية سعيد إمام : من يملك مصر: دراسة تحليلية للوصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادي في المجتمع المصري ١٩٧٤-١٩٨٠، دارالمستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ص ٥٦-٥٧ وراجع كذلك : ابراهيم العيسوي : التحول الى الانفتاح.العوامل الداخلية. (فى) جودة عبد الخالق (محرر) : الانفتاح الاقتصادي، مرجع سابق، ص ص ٧١-٧٢، ٧٢-٨١، ٨٧ . بدر عقل : توظيف الفساد، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٥٣، ص ص ٥٧-٥٨.
- (١٧) فؤاد مرسى : هذا الانفتاح الاقتصادي، دارالثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٠ وما بعدها. محمد على رفعت : الانفتاح الاقتصادي سبيل الاثانة، (فى): جودة عبد الخالق : مرجع سابق، ص ٧٩.
- (١٨) عبد العظيم رمضان : مصر فى عصر السادات. آراء فى السياسة والتاريخ، مكتبة مدهولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٢٢٥.
- (١٩) عادل غنيم : النموذج المصرى لرأسمالية الدولة التابعة. دراسة فى التغيرات الاقتصادية والطبقية فى مصر ١٩٧٤-١٩٨٢، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ص ١٣٩-١٤٢.
- (٢٠) جلال أمين : الاقتصاد والسياسة والمجتمع فى عصر الانفتاح، مكتبة مدهولى ،القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ص ١٥٢-١٥٩، محيا زيتون: النمو الاقتصادى ومنطه، فى: جودة عبد الخالق (محرر): مرجع سابق، ص ص ٢٠٠-٢٠١.
- (٢١) سعد الدين إبراهيم: الحكم والتكيف الهيكلى، مرجع سابق.
- (22) Phil Marshal : Islamic Fundamintalism , oppression and Revolution, International socialism Quarterly ,Journal of the socialist workers party, No 4 , Autumn 1988, esp. pp 28-31
- (٢٣) انظر - علا عبد العزيز أبو زيد : الاطار القانونى والسياسى للتعددية الحزبية من ١٩٧٦-١٩٧٢، ورقة مقدمة إلى مؤتمر المشاركة السياسية فى مصر (ديسمبر ١٩٩٣)، مركز البحوث العربية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص ١١-١٣ . محمد شومان : أزمة المشاركة من خلال الاحزاب المصرية، ضمن أعمال المؤتمر السابق، ص ص ٢-٤.
- (24) Moheb Zaki : op., cit., p.18 .
- (٢٥) مصطفى كامل السيد : المجتمع والسياسة فى مصر، مرجع سابق، ص ص ٧١-٨١.
- (٢٦) عادل شعبان : البرنامج الاقتصادى والديمقراطى للحركة العمالية، قراءة فى برامج المرشحين (١٩٩١-١٩٩٥) فى: فوزى منصور (تقديم) : الحركة العمالية فى مرحلة التحول. دراسات فى الانتخابات النيابية ١٩٩١، مركز البحوث العربية، دار الخدمات النيابية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ١١١-١٣٧.
- (27) Mostapha Kamel El sayyed, : A civil society in Egypt, Middle East Journal , vol 47, No 2, spring 1993, p.231

- (٢٨) مصطفى كامل السيد: المجتمع والسياسة في مصر، مرجع سابق .
- (٢٩) جيلز كيبيل : النسي والفرعون، ترجمة أحمد خضير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص١٣٣-١٣٧. عادل حموده : قنابل ومصاحف، دار سينما للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ب.ت، ص ص١٢-١٥. السيد عبد الستار المليجي : تاريخ الحركة الإسلامية في ساحة التعليم (١٩٩٣-١٩٩٣)، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ص٣١-٣٥، ص ص٣٧-٤٣ .
- (30) See :
- Farouk Shalopy : Islam and politics in Moharak's Egypt , op. cit.,, p.3, p.10-
- Gudrum Kramer : The change of paradigm. political pluralism In contemporary Egypt, Egypte-Recomposition peuples-Mediterraneens, oct. 1987-March 1988, p.287
- Afaf iutfi El sayyed Marsot : Religion or opposition ? Urban protest Movement In Egypt, International Journal of middle East studies, vol 16, No 41, 1984, p.548.
- وراجع كذلك : رباب الحسيني حسن : موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث. دراسة حالة مصر ١٩٥٢-١٩٨١، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، قسم علم الاجتماع، ١٩٨٧، ص ص ٢١٦-٢١٧ .
- (٣١) وذلك في مقابل المساجد الأهلية التي كانت تسيطر عليها الجماعات الإسلامية، فتتولى الوعظ فيها وتنتشر دعوتها، فيذكر بعض الباحثين أن عدد المساجد الحكومية قد ارتفع من (٣٠٠) مسجد عام ١٩٦٢ إلى (٦٠٠٠) مسجد عام ١٩٨٢ ورغم ذلك فقد ظل لهذه للمساجد الأهلية دوراً كبيراً في تقديم الدعم المالى والمعنوى لأعضاء الجماعات الإسلامية، كذلك كان هناك بعض الدعاة المستقلون كالشيخ حافظ سلامة بالسويس والشيخ كشك بالقاهرة والشيخ المحلاوى بالاسكندرية الذين بدأوا في مهاجمة النظام وسياساته على خيول الخط، لما كان هذه المساجد من استقلال مادي وسياسي عن الدولة. أنظر في ذلك :
- Hamid N. Ansari : The Islamic Militants In Egypt politics, The International Journal of middle East studies, vol 16 , 1984, p129 .
- حيث يورد أن عدد المساجد الأهلية في عصر السادات قد ارتفع من (٢٠) ألف إلى (٤٠) ألف مسجد في مقابل (٦) آلاف مسجد تابعة لوزارة الأوقاف . وأنظر أيضاً :
- Uri M.Kupferschmidt :Reformist and militant Islam in urban and rural Egypt , middle Eastern studies, vol 33, Oct 1987, pp403-418,=
- كما يذكر عبد العظيم رمضان أن الدولة عجزت بالفعل عن مسايرة بناء المساجد الأهلية، كما عجزت عن إمداد هذه المساجد بالأئمة والدعاة التابعين لها فقد كان هناك إمام واحد لكل (١٢) مسجد، فلم يكن لديها الامكانيات المادية والبشرية الكافية لاختضاع هذه المساجد لاشرفها الأمر الذى أتاح للجماعات الإسلامية السيطرة على الاعلام الديني فوق المنابر.
- (٣٢) من أجل رصد جيد للممارسات السابقة، راجع :
- حسن حنفى: الدين والتنمية في مصر (في): سعد الدين ابراهيم (محرر): مصر في ربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) دراسات في التنمية والتغير الاجتماعى، مرجع سابق، ص ص٢٨٧-٢٨٩ .
- عبد العظيم رمضان: جماعات التكفير في مصر. الأصول التاريخية والفكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص٣٢١-٣٦١، ٣٢٤ .

- نبيل عبد الفتاح المصحف والسيف. صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ٦٥-٦٦، ص ٩٨.
- حسن حنفي: الأصولية الإسلامية، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص ٧٠-٧٨.
- Hassan Hanafi: The origin of modern conservatism and Islamic Fundamentalism, (In) : Ernest Gellner (ed.): Islamic Delema's : Reformers, Nationalists and industrialization, The southern share of the Mediteranean, New york, 1985, pp.94-103
- (٣٣) عبد الله حسنين شلبي : الحركات الأصولية السياسية، مرجع سابق، ص ص ٦٨، ص ص ٢٣٢-٢٣٣، وكذلك:
- Rudolph peters: The political relevance of the doctrine of Jihad In Sadat's Egypt, National & International politics in the middle East, No.34, 1986. pp254-256.
- (34) Maha Azzam : The use of discourse in understanding Islamic oriented protest groups in, Egypt 1971-1981, ISSJ, summer 1980, pp.20-22.
- (٣٥) عبدالله شلبي : مرجع سابق، ص ص ٢٣١-٢٣٥.
- (٣٦) راجع على سبيل المثال بعض الدراسات التي تناولت بعض هذه الجماعات :
- Saad Eddin Ibrahim : Islamic Militancy as a social Movement, The case of two groups in Egypt, (In): A.E.H. Dessouk (ed.): Islamic resurgence in the Arab world, op. cit., pp117-137 .
- Rudoiph peters : the political relevance of the doctrine of Jihad In Sadat's Egypt, op cit, pp.252-271
- Hamid N. Ansari: The Islamic Militants in Egyptian politics, op.cit.
- Patrick D.Gaffney : The Local preacher and Islamic resurgence In upper Egypt (In): T.Antony (ed.): Religious resurgence : contemporary cases In Islam, christinity and Judaism, Sayraism university press, New York, 1987, pp.35-63.
- محمد مورو : تنظيم الجهاد : أفكاره ، جذوره، سياسته، الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، القاهرة، ١٩٩٠.
- نعمة الله جهينة : تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامي في مصر، كتاب الحرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- هالة مصطفى : الإسلام السياسي في مصر. من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، وخاصة ص ص ٧٣-١٩٠.
- رفعت سيد أحمد (إعداد وتوثيق): تنظيمات الغضب في السبعينات، مكتبة مدبولي ، القاهرة، ١٩٨٩.
- عبد العظيم رمضان : جماعات التكفير في مصر. الأصول التاريخية والفكرية ، مرجع سابق.
- (*) لمن يؤيدون هذا الرأي راجع :
- نزيه الايوبي : الدولة المركزية في مصر، مرجع سابق، ص ١٦١
- علا عبد العزيز أبو زيد : الاطار القانوني والسياسي للتعددية الحزبية، مرجع سابق، ص ١٢ وما بعدها .
- حسن نافعة : الإدارة السياسية لأزمة التحول من نظام الحزب الواحد إلى نظام الاحزاب في مصر، مرجع سابق، ص ص ١٦-١٨ .

(٣٧) انظر :

Moustapha K. Alsayyid and Alia AlMahdy : Structural Adjustment and the Fight against poverty the Egyptian case, A paper presented By the center of developing countries studies of cairo university to the NGO's Fourm of the U.N. conference on social development 1995, pp3-4.

- عالية المهدي : برامج الإصلاح المالى. بحث مقدم إلى ندوة (شركاء فى التنمية: الجوانب السياسية والاجتماعية للإصلاح الاقتصادى فى مصر)، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، بالاشتراك مع الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والإحصاء والتشريع، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٦ يونيو ١٩٩٥، ص٢. وراجع كذلك Ali El Mahdi: The Economic reform program in Egypt After Fours of implementation بحث مقدم إلى ندوة (الأبعاد المتعددة للتكيف الهيكلى فى مصر وإفريقيا)، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٢ مايو ١٩٩٦.

(٣٨) سعد حافظ: آليات التحول الرأسمالى ومستقبل الرأسمالية فى مصر، بحث مقدم إلى ندوة "تطور الرأسمالية ومستقبل الاشتراكية فى مصر والوطن العربى"، ندوة مهداة إلى فؤاد مرسى، مركز البحوث العربية، القاهرة، بالاشتراك مع مركز الدراسات والبحوث والخدمات القانونية، كلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ١١٧-١١٩.

(*) لم تطبق هذه البرامج على مصر بمفردها ولكنها طبقت فى توقيتات زمنية متقاربة على معظم دول العالم الثالث خاصة الافريقية منها والأمريكية اللاتينية، وبغض النظر عن طبيعة التوجهات السياسية والأيدولوجية التى دفعت الدول الرأسمالية الكبرى إلى تشغيل هذه البرامج والدفع بها إلى دول العالم الثالث من خلال الضغط على المؤسسات المالية، والحكومات المانحة. Donners Gov، وما يفسره البعض من بواعث المصلحة الذاتية الخاصة بهذه الدول المتقدمة من جراء تشغيل هذه البرامج (فتح أسواق جديدة...) إلا أن ثمة ظروف اقتصادية عالمية دفعت العديد من الدول المتقدمة والنامية على السواء إلى تبني هذه البرامج الاقتصادية. لمزيد من التفاصيل راجع :

- عمر الشافعى : التنمية الريفية، ونقابات العمال والتحول الديمقراطى فى مصر وإفريقيا، بحث مقدم إلى ندوة الأبعاد المتعددة للتكيف الهيكلى فى مصر وإفريقيا، مرجع سابق، ص٢. وراجع أيضاً ضمن أعمال الندوة السابقة:

- Moustapha K. Alsayyid : social aspects of structural Adjustment in Africa, pp1-2.

- Moustapha K. Alsayyid: structural adjustment and the fight against poverty, op cit., p.14.

- محمد ناظم حنفى: الإصلاح الاقتصادى وتحديات التنمية، د.د.، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ٢٦٩-١٩٩.

(٣٩) فاروق عبد الحليم شقوير، على عبد العزيز سليمان : ملاحظات حول الآثار الاجتماعية لبرنامج الإصلاح الاقتصادى فى مصر، بحث مقدم إلى مؤتمر قسم الاقتصاد "الإصلاح الاقتصادى فى مصر وآثاره التوزيعية"، ٢١-٢٣ نوفمبر ١٩٩٢، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص ١-٢٠.

(*) يفضل بعض الباحثين تسمية إعادة الهيكلة الرأسمالية وليس سياسة التكيف الهيكلى، انطلاقاً من قناعة مؤداها أن هذه الإجراءات ليست جديدة فى بنية الاقتصاد المصرى، وإنما تعد استكمالاً لنهج الدولة الاقتصادى فى حقبة تاريخية سابقة.

(٤٠) عالية المهدي، مصطفى كامل السيد، منى البرادعى: الجوانب السياسية والاجتماعية للإصلاح الاقتصادى فى مصر، دراسة خلفية للنقاش، ضمن أعمال ندوة "شركاء فى التنمية"، مرجع سابق، ص ٦-٧، كذلك : عالية

- المهدى، برنامج الإصلاح المالى، مرجع سابق، جدول رقم (٣)، ص ٥ .
- (٤١) جلال عبد الله معوض: الإصلاح الاقتصادى فى مصر: الآثار الاجتماعية والسياسية، ضمن أعمال ندوة "شركاء فى التنمية"، مرجع سابق، ص ٥-٦ .
- (*) المقصود بنحو الفقر المطلق - كما حدده البحث - هو ما تعبر عنه قيمة الانفاق الكلى للأسرة سنوياً على السلع الغذائية وغير الغذائية وهى تبلغ (٣٩٩٣) جنيهاً فى القطاع الحضرى، و(٣٣٩٩) فى نظيره الريف. انظر:
- (٤٢) هبة الليثى : مسألة توزيع الدخل وخصائص الفقر فى مصر، بحث مقدم إلى ندوة القمة الاجتماعية: الأبعاد الدولية والاقليمية والمحلية، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، بالتعاون مع، اللجنة القومية المصرية للمنظمات غير الحكومية، (١٠) أبريل ١٩٩٥، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص ٣-٥ .
- (**) هناك عدة دراسات جيدة تناولت باستفاضة آثار وتداعيات سياسات الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى فى خفض الانفاق الاجتماعى العام public expenditure على الخدمات الاجتماعية social services، التى تأتى الشرائح الاجتماعية الفقيرة فى طليعة المستفيدين منها. راجع نماذج هذه الدراسات :
- محيا زيتون: الانفاق العام ومدى استفادة الفقراء. التطورات والآثار، سلسلة أوراق بحثية، ضمن الأوراق الخلفية المقدمة لتقرير التنمية البشرية (١٩٩٦)، معهد التخطيط القومى، برنامج الأمم المتحدة الانمائى، القاهرة، ابريل ١٩٩٧ .
- عبد الرازق فارس الفارس: الحكومة والفقراء. من يستفيد من الانفاق العام، مجلة المستقبل العربى، العدد ٢٢٥، السنة ٢٠، نوفمبر ١٩٩٧ .
- Ibrahim El-Issawy : poverty in Egypt. A semi-participatory inquiry, Research papers series, Egypt- Human development Report, INP, UNDP, Cairo, Undated.
- (٤٣) عزيزة على عبد الرازق: الاستثمار الاجتماعى وسياسات التكيف الهيكلى، (فى) احمد زايد، سامية الخشاب (محرران)، الأبعاد الاجتماعية لسياسات التكيف الهيكلى، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٥
- (٤٤) مديحة أحمد عبادة : تحليل سوسىولوجى لمشكلة البطالة من واقع الاقتصاد المصرى (مصر.دراسة حالة)، ضمن أعمال ندوة الأبعاد الاجتماعية لسياسات التكيف الهيكلى، مرجع سابق، وكذلك: جلال معوض : الإصلاح الاقتصادى فى مصر...، مرجع سابق، ص ٩-١١ .
- (٤٥) محمود وهبه: البنك الدولى وصندوق النقد الدولى فى العيد الخمسين. العالم الثالث بين الامتصاص والاقتناص، (الاهرام)، (١٠) أغسطس ١٩٩٤، ص ٩ . محمود وهبه: اقتصاديات الفقر وعلاجه: مفهوم الفقر والفقراء، (الاهرام) ٧ يونية، ١٩٩٤، ص ٨ .
- (٤٦) سعد الدين ابراهيم: الحكم والتكيف الهيكلى، مرجع سابق، ص ٥ .
- (47) Moheb Zaki: op.clt, pp.85-86
- (٤٨) سلوى العامرى : استطلاع رأى المواطن فى الاحزاب والممارسة الحزبية. التقرير الثانى، استطلاع رأى عينة من الجمهور العام، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٤-٢٥، ص ٢٩، ص ٣١-٣٣، ص ٤٧-٤٨، ص ٧٦-٧٩، ص ٨٨ .
- (٤٩) جريدة الاهالى : ٢٠ أبريل ١٩٩٤ .
- (٥٠) اسامى قنديل: استطلاع رأى المواطن فى الاحزاب والممارسة الحزبية، التقرير الأول : استطلاع رأى عينة من النخبة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٥-٧٠، ص ١٦٤-١٦٥ . ويمكن الرجوع لنتائج دراسة مشابيه خرجت بنتائج تؤكد ما نذهب اليه. راجع : نصار عبد الله، صابر عبد ربه:

الوعى السياسى للمرشحين. دراسة ميدانية على عينة من المرشحين فى بعض دوائر محافظة سوهاج . (فى) : وحيد عبد المجيد، نيفين عبد المنعم سعد (محرران): انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٠. دراسة وتحليل، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، بالاهرام، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص ٢١١-٢٣١ .

(٥١) انظر :

- أشرف حسين: المشاركة السياسية والانتخابات البرلمانية (فى) : أحمد عبد الله (محرر): الانتخابات البرلمانية فى مصر، درس انتخابات ١٩٨٧، مركز البحوث العربية، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ب.ت، ص ص ٤٢-٤٣ .

- أحمد رفعت طه: النظام القانونى لانتخابات ١٩٨٧، (فى): أحمد عبد الله (محرر): المرجع السابق، ص ص ٥٨-٦٦ .

- هانى رسلان: حزب الوفد الجديد، (فى): علي الدين هلال، اسامة الغزالي حرب (إشراف) انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٠، دراسة وتحليل، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ١٧٨-١٧٩ .

(٥٢) انظر: التقرير الاستراتيجى العربى (١٩٩٤)، مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص ٤٢٠-٤٢١ .

- سعد الدين ابراهيم (إشراف) : المجتمع المدني والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى، التقرير السنوى، ١٩٩٥، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص ٥١-٥٢ .

(53) Moheb Zakl: civil society & Democratization..., op. cit., pp90-92 .

(*) راجع قضيتى (حزب النهضة) و(حزب الوسط) والقضايا العسكرية التى أثرت بشأنهما على صفحات بعض الجرائد ومنها جريدة الشعب خاصة الاعداد بتواريخ ٢٠٩، ١٦ يوليو ١٩٩٦ .

(**) راجع : إكرام بدر الدين : الانتخابات التشريعية فى مصر ١٩٩٥. مع التطبيق على دائرة إدكوورشيد، بحث مقدم إلى ندوة "الانتخابات البرلمانية فى دول الجنوب"، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ٢ يوليو ١٩٩٦، ص ص ٣-٤ .

- والباحث بوصفه طرفاً عايش هذه التجربة الانتخابية وشارك فيها قد خبر أحداث العنف الشديد والتدخل الحكومى السافر، وخاصة من جهاز الشرطة ومباحث أمن الدولة، إلى المدى الذى وصل إلى اعتقال بعض المرشحين المعارضين من التيار الإسلامى قبل يوم الانتخابات بأسبوع والتهديد باعتقال البقية الباقية، فعلى سبيل المثال قام جهاز مباحث أمن الدولة عشية يوم الانتخابات باعتقال جميع مندوبى مرشحى جماعة الإخوان فى عدة قرى ومراكز بمحافظة بنى سويف-مسقط رأس الباحث- ولم يفرج عن معظمهم إلا بعد فترة بعيدة، الامر الذى دفع بالمرشحين من أنصار التيار الإسلامى الى التراجع وإعلان الانسحاب رسمياً فى معظم الدوائر، فخلت الساحة أمام مرشحى الحزب الوطنى، وتكررت نفس الاحداث فى أماكن عديدة. راجع على سبيل المثال جريدة الشعب التى حصرت هذه الوقائع فى محافظات أخرى ١٩٩٥/١٢/٣ .

(٥٤) أحمد ثابت. سعيًا وراء تراض عام. تجربة اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات، ضمن اعمال الندوة السابقة، المرجع السابق، ص ص ٦٥-٦٤، ص ص ١٤-٢١ .

(55) Moustapha Kamel Alsayed: A civil society In Egypt, op.cit., p232

(٥٦) أمانى قنديل: تحولات السياسة الاقتصادية وعملية تمثيل المصالح بين جماعات رجال الأعمال والعمال، مجلة اليسار، العدد ٢٠، أكتوبر ١٩٩١، ص ص ٣٩-٤٣ .

- (٥٧) حيدر ابراهيم على : المجتمع المدني في مصر والسودان، مرجع سابق، ص ٥٢٥-٥٢٦ .
- (٥٨) المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، التقرير السنوى (١٩٩٢)، ص ٣٤٢ . التقرير الاستراتيجى العربى(١٩٩٤)، ص ٤٤٢-٤٤٣ . أماني قنديل : المجتمع المدني فى العالم العربى .دراسة للجمعيات الأهلية العربية، سيفيكوس، منظمة التحالف العالمى لمشاركة المواطنين، دارالمستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٧٢ .
- (٥٩) عمر الشافعى: القوى السياسية وانتخابات النقابات العمالية (فى): فوزى منصور(تقديم): مرجع سابق ص ٢٠١، ص ص ٢٨-٢٩ .
- (٦٠) انظر: حسين بدوى: التحركات الجماعية العمالية (١٩٨٨-١٩٩١)، المرجع السابق، ص ٥٥، ص ص ٧٢-٧٣ . وكذلك عطية الصيرفى، ص ٨٨ .
- (٦١) أشرف حسين : العمال فى ظل سياسات التكيف الهيكلى. الاطار الاقتصادى الاجتماعى لانتخابات ١٩٩١، المرجع السابق، ص ص ١٩-٢٨ .
- (٦٢) سعد الدين إبراهيم: الحكم والتكيف الهيكلى، مرجع سابق، ص ٤٢، ٨٥-٨٩ .
- (٦٣) عبد الباسط عبد المعطى: سهير لطفى، عثمان محمد عثمان: الأسرة المعيشية والانفاق الاجتماعى. الواقع والبدائل. دراسة مسحية بالعينة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، معهد التخطيط القومى، برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨ . وخاصة الفصل الرابع (التوزيع الاجتماعى للخدمة الصحية. المحقق والبدائل)، ص ص ١٢١-١٤٠ .

الفصل الرابع

الجماعات السياسية الإسلامية واستراتيجيات الهيمنة على المجتمع المصرى

مقدمة

المبحث الأول : الاستراتيجيات العامة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى
وتأسيس الهيمنة

المبحث الثانى : الجماعات السياسية الإسلامية وآليات بناء النفوذ السياسى
والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة

المبحث الثالث : الواقع الاجتماعى لتوظيف آليات بناء
النفوذ والتغلغل وتأسيس الهيمنة

خاتمة .

الجماعات السياسية الإسلامية واستراتيجيات

الهيمنة على المجتمع المصرى

مقدمة :

يسعى هذا الفصل لرصد أهم تلك الاستراتيجيات العامة والآليات المباشرة التى تنتهجها الجماعات السياسية الإسلامية (جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية) فى بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. وما نقصده هنا بالإستراتيجية ذلك الإطار العام الذى يتضمن جملة الأفكار والمعتقدات والتصورات والمفاهيم والمبادئ التى تستعين بها الجماعات فى النفاذ إلى عقل وقلب الفرد فى المجتمع المدنى المصرى واستقطابه ثم تجنيده كى يصبح بعد ذلك عضواً فعالاً، ليس فقط سعى هذه الجماعات إلى السيطرة على الفرد بمفرده بل أيضاً للهيمنة على مجمل شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحيط بالفرد داخل التنظيم الاجتماعى أو السياسى المعين الذى يستوعبه كالحزب السياسى أو النقابة المهنية أو الجمعية الأهلية أو الجماعة الاجتماعية والثقافية.... الخ.

كذلك تعد الاستراتيجية بمثابة نظرية التغيير العامة - كما يسميها بعض منظرى هذه الجماعات - والتى تحدد أسلوب وترسم تكنيك العمل والجهاد ويتضمن هذا، فيما يتضمن، تحديد الأولويات فى الأهداف التى يُراد تحقيقها ثم كيفية تحقيق هذه الأهداف، ولكن هذه الاستراتيجية تمر بدورها عبر عشرات المعارك والخطوات والممارسات الواقعية والشعارات اليومية والإنجازات الصغيرة وهذه ما نسميها إذن بالآليات.

الآلية إذن هى ذلك المستوى المباشر الذى عنده يتم تنفيذ أبعاد وجوانب الاستراتيجية العامة، هى مجموعة الأدوات والوسائل العيانية المباشرة التى يتم إعمالها والتعامل مع الواقع الاجتماعى والسياسى بموجبها وذلك فى ضوء الإطار الاستراتيجى العام للتغيير الاجتماعى والسياسى لدى جماعة ما من الجماعات السياسية الإسلامية.

وننطلق فى هذا الفصل من قناعة نظرية محددة، مفادها أن عمليات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى، من أجل تأسيس الهيمنة الاجتماعية والثقافية، عبر مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، تعد خطوة أولية سابقة، وضرورية على عملية ممارسة القيادة أو السيطرة السياسية، فوفقاً لجرامشى أن أى جماعة إجتماعية أو سياسية لابد وأن تمارس وظيفة الهيمنة، بل تكون مهمنة

بالفعل وذلك قبل أن تظهر بسلطة الحكم بوصف أن ذلك أحد الشروط الأساسية لكسب الصراع على السلطة السياسية. وهذا بدوره يبرر لنا سعى جماعة الإخوان المسلمون لممارسة وبناء الهيمنة وقواعدها الأيديولوجية والاجتماعية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدني وذلك قبل الوصول للسلطة السياسية، وتأسيس الدولة الإسلامية كما أن مؤسسات المجتمع المدني تمثل هنا جملة المواقع التي تشن الجماعات السياسية الإسلامية الساعية للهيمنة من خلالها حرباً لخلق الثقافة المضادة والهيمنة المضادة counter Hegemony وذلك من خلال ما أسماه جرامشي بحرب المواقع war of positions. إن الهيمنة هنا تعني تلك الأشكال غير العنيفة للسيطرة والتي تمارس من خلال سلسلة المؤسسات الثقافية والممارسات الاجتماعية السائدة، من التعليم والأحزاب السياسية والمتاحف إلى الممارسات الدينية والأشكال المعمارية ووسائل الإعلام، إنها باختصار تشير إلى مجمل تركيبة السيطرة الاجتماعية، ومن ثم تسعى الجماعة الاجتماعية المضادة للسلطة، إلى إقناع الطبقات أو الجماعات الاجتماعية الأخرى الخاضعة بتبني تصوراتها عن العلاقات الاجتماعية ومن ثم تكون النتيجة هي الإجماع والانسجام الأيديولوجيين، وهما في حد ذاتهما حالة ووضعية الهيمنة الاجتماعية والأيديولوجية.

كذلك فإننا نسعى في هذا الفصل لرصد الكيفية التي تُعْمَلُ بها بعض جماعات الإسلام السياسي (وهي جماعة الإخوان المسلمين بالتحديد) آليات بناء النفوذ والتغلغل وتوظيفها بين مختلف الجماعات والشرائح الاجتماعية، التي تنتشر بينها بهدف الوصول بها إلى حالة الانسجام والإتفاق الأيديولوجيين بشأن رؤى وتصورات الإسلاميين لطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع والملامح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للنظام الذي تطرحه وما ينبغي أن يكون. ويلاحظ أن جزءاً كبيراً من تركيزنا الأساسي في الرصد والتحليل، سوف ينصرف بالأساس إلى جماعة الإخوان المسلمين وذلك لعدة اعتبارات يأتي على رأسها أنها الجماعة السياسية الأولية التي قبلت قواعد النظام في العمل السياسي السلمي وسارت تنشط في قطاعات ومؤسسات الدولة والمجتمع المدني على السواء، فلم تكتف الجماعة بمؤسسات المجتمع المدني وإنما تغلغلت قبل ذلك وبعده في قطاعات الدولة كالجيش والشرطة والقضاء والبرلمان، وكثير من مؤسسات النظام التعليمي الرسمي، ومؤسسات الاقتصاد الوطني... الخ، ومن ثم فإنه لديها ليس ثمة تعارضاً فقهياً أو شرعياً للعمل داخل القطاعات والأنظمة الرسمية القائمة، مع أحكام الشرع، بل أنه لا بد وأن يظل العمل ينتشر وينتشر حتى يحاصر النظام أو يحوفه فيسقط كورقة الخريف أو بهزة واحدة أو يأتي مسلماً عاجزاً عن المقاومة.

تختلف عن ذلك الجماعات الجهادية الأخرى العنيفة، والتي تفرض الغالبية العظمى منها

النظام القائم ومؤسساته شكلاً ومضموناً، ومن ثم فلائنه نظام كافر وجاهلى، فلا مبرر للعمل من داخله أو التعاون معه، ولكن، ووفقاً للأطر الأيديولوجية والأسانيد الفقهية والشرعية، العمل على إسقاطه والتخلص منه كلية لأنه نظام جاهلى فى إطار مجتمع جاهلى. ومن هنا فمؤسسات المجتمع المدنى فى مصر ليست محلاً للهيمنة أو الصراع من قبل هذه الجماعات الجهادية العنيفة.

وسوف ينقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة رئيسية، يتناول الأول منها استراتيجية التغيير العامة للجماعات السياسية الإسلامية - التى وقع عليها الاختيار - كما حددها زعماءها ومؤسسوها ومنظروها، والمبحث الثانى يتناول المستوى الثانى بعد الاستراتيجيات، وهى آليات تنفيذ هذه الاستراتيجيات، ثم يتناول المبحث الثالث الكيفية التى تسعى بها هذه الجماعات إلى تشغيل وتوظيف الآليات عبر فترات ومراحل زمنية معينة، وفى الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى.

المبحث الأول : الاستراتيجيات العامة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة.

أولاً: جماعة الإخوان المسلمين:

نشأت جماعة الإخوان المسلمون عام (١٩٢٨) على يد الشيخ حسن البنا فى الإسماعيلية وذلك تحت تأثير ظروف وفعاليات عديدة(*) وسعت بوصفها، جماعة اجتماعية، فى بدايتها إلى ممارسة الإصلاح الاخلاقى والدينى فى مواجهة شيوع موجات التغريب والتبشير والفساد والتحلل القيمى وإزدياد النفوذ الاستعمارى، وبعد إنتقال الجماعة إلى العاصمة إتضحت معالم نشاطها بصورة أكبر، وتجلت أطرها الفكرية والايديولوجية وتبلورت استراتيجية التغيير الاجتماعى والسياسى لديها.

والحقيقة أن مرد تركيز إهتمامنا على استراتيجية التغيير وآلياته لدى الشيخ (حسن البنا) ومبعثه إلى كون تلك الاستراتيجية العامة وآلياتها عندما أرسى البنا دعائمها ظلت طيلة حياته، ومن بعده فى عهد الجماعة، تعمل وتنشط ولم تتغير فى جوهرها، وما طرأ عليها من تغيير لا يعدو أن تغييراً كمياً فقط وفى الدرجة وليس فى النوع، وهو تغيير بسيط للغاية. وقد إنطلق البنا فى استراتيجيته من خلال فهمه لشمول الإسلام بوصفه ديناً ودنيا وأنه ليس شمة فصلاً ما بين السياسى والدينى، ومن هنا فقد كان من أهم واجباته محاولة بناء فلسفة أو استراتيجية للتغيير الاجتماعى والسياسى تتفق وروح منهج الإسلام.

وفى الحقيقة لايمكن فهم مكونات استراتيجية التغيير أو "نظرية العمل الإسلامى" لدى حسن

البنا دونما فهم طبيعة المراحل المختلفة التي اجتازها بجماعة الإخوان فى إطار العمل العام، ومن ناحية ثانية اعتبار البنا نفسه بوصفه مفكراً وقائداً حركياً فى آن واحد، وكذلك التمييز بين ما يسميه البعض بالمواقف التكتيكية والمواقف الاستراتيجية فى فلسفته والمقصود هنا كيف انتقل البنا بجماعة الإخوان المسلمين من التصورات والمبادئ التى آمنوا بها ودعوا إليها، من المستوى النظرى المجرد إلى التطبيق فى أرض الواقع وهى الاستراتيجية التى تعتبر جزءاً من بنائه الفكرى والسياسى، وتسعى بدورها إلى حشد آليات الانتقال من الواقع المرفوض إلى المستقبل المرغوب.

وأما المؤتمر السادس للإخوان (١٩٤١) حدد البنا استراتيجيته فى التغيير، حيث أعلن أن الإخوان المسلمين يعملون لغايتين غاية قريبة يبدو هدفها وتظهر ثمرتها لأول يوم ينضم فيه الفرد للجماعة أو تظهر فيه الجماعة فى ميدان العمل العام، وغاية بعيدة لا بد فيها من تقرب الفرص وانتظار الزمن وحسن الإعداد وسبق التكوين، فأما الغاية الأولى فهى المساهمة فى الخير العام أيا كان لونه ونوعه والخدمة الاجتماعية كلما سمحت به الظروف، وهنا يظهر نشاط الفرد المسلم فيكون مطلوباً منه تطهير جسمه وعقله وروحه للجهاد الطويل ومطالباً بأن تشيع هذه الروح فى أسرته وبيئته وأصدقائه، وتكون الجماعة من جماعات الإخوان فتتخذ داراً تعمل على تعليم الأميين وتلقين الناس أحكام الدين فتقوم بالوعظ والإرشاد وإقامة المنشآت النافعة كالمدارس والمستشفيات والمعاهد وتتصدق على المحتاجين وتقوم بذلك شعب الإخوان، فهذا هو الهدف الأول القريب حيث صرف الوقت حتى يحى الظرف المناسب وتحين ساعة العمل للإصلاح المنشود، أما الغاية الثانية الأساسية حيث هدف الإخوان الاسمى، الإصلاح الذى يريدونه ويهيئون له أنفسهم، الإصلاح الشامل الذى تتعاون عليه قوى الأمة جميعاً وتنتجه نحو الإصلاح لكل الأوضاع القائمة بالتغيير والتبديل^(١).

ثم يحدد البنا بعد ذلك مراحل تفاعل الجماعة واحتكاك أعضائها مع المجتمع المصرى فيقرر بأن مراحل تكوين نواة المجتمع المسلم تفترض أولاً وجود الأخ المسلم النموذجى حيث مثقف الفكر قوى الجسم صحيح العبادة مجاهداً لنفسه وفى عمله، فهذا هو تكوننا الفردى، ثم ثانياً نريد البيت المسلم والاسرة المسلمة فى فكرها وعقيدتها المحافظة على مبادئ الإسلام فى كل مظاهر الحياة المنزلية، وثالثاً نريد المجتمع المسلم الذى تنتشر فيه دعوة الخير ومحاربة الرذائل والأمر بالمعروف وكسب رأى العام إلى جانب الفكرة الإسلامية وصيغ الحياة العامة بها، ورابعاً نريد الحكومة المسلمة التى تؤدى مهمتها كخادم للأمة وأجير عندها وعامل على مصلحتها، والتى تقود هذا الشعب إلى المسجد وتحمل الناس على هدى الإسلام^(٢).

ونماشياً مع هذه الافكار النظرية أكد البنا - فى مرحلة الإصلاح الفردى - أن المجتمع فى

حاجة إلى إصلاح النفس كمقدمة ضرورية لأي تغيير، وفي مرحلة الإصلاح الأسرى والمجتمعي تُحدث كثيراً عن التربية بوصفها وسيلة أساسية في عملية التغيير وقدم تصوراً تفصيلياً لبرنامج إعادة التربية الإسلامية بدءاً من (المنزل) ثم (المدرسة) ثم (البيئة الاجتماعية) أى المجتمع بأسره، وبالفعل فقد وجدت هذه الأفكار طريقها إلى حيز التنفيذ الواقعي في إطار الهيكل التنظيمي للجماعة من خلال البرامج والأنشطة المختلفة ومن خلال شبكة المدارس الإخوانية التي أسستها في معظم البلاد^(٣).

ولقد قرر حسن البنا أن آية دعوة أو استراتيجية تبغى التغيير لا بد وأن تمر بمراحل ثلاث، المرحلة الأولى : وهى : مرحلة الدعاية والتبليغ والتعريف بالفكرة والتبشير بها وتوضيح غايتها وإيصالها للجمهور، والمرحلة الثانية وهى : مرحلة التكوين ونخب الأئمة وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من هؤلاء المدعوين لمطالب التغيير، ثم المرحلة الثالثة وهى : مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج. وكثيراً ما سارت هذه المراحل جنباً إلى جنب معاً نظراً لوحدة الدعوة، كما أن كل مرحلة تتطلب قدرات ومهارات خاصة في قيادة الحركة ولا يعنى ذلك استقلاليتها. ويدون الشيخ البنا قد حدد، على ضوء معطيات الواقع المصري آنذاك، مدة عشر سنوات على وجه التقريب لكل مرحلة من المرحلتين الأولى والثانية حيث أعلن في عام (١٩٣٨) الانتقال من مرحلة (التعريف) إلى مرحلة (التكوين) ثم بعد مرور ما يقرب من عشر سنوات أخرى، أى خلال عامي (١٩٤٨/٤٧) كثر حديثه عن المرحلة الثالثة وهى مرحلة التنفيذ والإنتاج^(٤).

وفي كل مرحلة من المراحل الثلاث السابقة، كانت إستراتيجية البنا تتميز بعمل شئ محدد ومميز ففي الفترة (١٩٢٨ - ١٩٣٨) غلب طابع الخطاب الدعوى والاتصال بالناس، من خلال إلقاء المحاضرات وعقد الاجتماعات وإصدار النشرات والرسائل والقيام بالجولات والزيارات للقرى والنجوع، وفي الفترة (٣٨ - ١٩٤٨) كانت الجماعة قد وصلت إلى درجة من القوة وسعة الانتشار وحسن التنظيم، وهنا بدأت الجماعة تدخل في معترك الحياة السياسية كالدخول في الانتخابات والمشاركة في التصويت والترشيح والمنافسة، ونقد الأوضاع القائمة واتخاذ مواقف من الأوضاع الاجتماعية المتردية، وأهمها الفساد وتدهور النظام الدستوري والقضائي والاقتصاد والتعليم... الخ، وفي عام (١٩٤٨) كانت المرحلة الثالثة والتي قل حديث البنا عنها وذلك بسبب خطورتها في حياة المجتمع والجماعة ولكنه في (المؤتمر الخامس) أكد أنها (مرحلة الجهاد الذي لا هوادة فيه) وهى المرحلة التي (ستبلغ فيها حركة الإخوان المسلمين درجة تستطيع أن تتخذ فيها موقفاً أكثر حسماً من الواقع القائم لاستكمال تغيير المجتمع وإقامة سلطة المجتمع الإسلامى)، كما ذكر عنها البنا بأنها (معركة المصحف) حيث حتمية تحديد موقف

الدولة والأمة من أحكام القرآن وتعاليمه^(٥).

ولعل النظرة المدققة إلى طبيعة الاستراتيجية التي إنتهجها الإمام حسن البنا فكراً وسلوكاً فى عملية التغيير الاجتماعى والسياسى، تكشف عن أن شمة تأرجحاً بين العمل السلمى من خلال الإطر الشرعية، والتي أوردتها بصورة إجمالية فى مذكراته وهى القاء المحاضرات والدروس فى الدور والمساجد، وإصدار رسالة المرشد العام ومجلة الإخوان اليومية، وإنشاء الشعب فى القاهرة وزيادتها فى الأقاليم، وتركيز العمل الدعوى فى الجامعات والمدارس بأنواعها، وتنظيم التشكيلات الكشفية والرياضية وإقامة عدة مؤتمرات دورية للإخوان وللجمهير الشعبية والمساهمة فى إحياء الاحفال الإسلامية، وتناول النواحي الإصلاحية السياسية والاجتماعية بالبيان، والتوجيه والمساهمة فى الحياة السياسية والنيابية والمساهمة فى الحركات الإسلامية كحركة مقاومة التبشير وحركة تشجيع التعليم الدينى، ومهاجمة الحكومات المقصرة إسلامياً ومناصرة القضايا الإسلامية والوطنية وخاصة قضية فلسطين^(٦). كما لجأ حسن البنا كذلك إلى القوة معنوياً ومادياً من حيث سعيه لبث روح الجندية فى الأعضاء وتكوينه لفرق الرحلات والجولة والكشافة ثم نظام الكتائب ثم الجهاز السرى الخاص الذى كان بمثابة الجناح العسكرى للجماعة، تلك الصبغة الجهادية التى كانت - على حد وصف بعض الاعضاء القدامى فى الجماعة - تمثل الوجه الخلفى لحسن البنا، فقد كان يخيّل إليهم أنه ذو شخصيتان، إحداها ظاهرة وهى التى تتمثل فى الخطابة والإدارة والكتابة والدعوة، والأخرى التى تقيم المعسكرات الزاخرة بالفدائية والتى تؤكد أن الإخوان سيستخدمون القوة عندما يحين وقتها وعندما يثقوا بأنهم قد أعدوا العدة^(٧).

وعلى ذلك فقد طرح البنا عدة برامج للإصلاح الاجتماعى والاقتصادى والأخلاقي، منها برنامج المطالب الخمسون (١٩٣٦) والبرنامج الإصلاحى الذى تقدم له للنحاس باشا (١٩٣٧) ورسالة النظام الاقتصادى (١٩٤٧) كما سعت الجماعة إلى تقديم سلسلة من المشروعات والأنشطة الاقتصادية والاجتماعية، وتطبيقها بصورة لا تعارض مع تطبيق الشريعة الإسلامية، الأمر الذى دفع بالباحثين والمؤرخين إلى اعتبار ذلك دليلاً كافياً على وجود استراتيجية عامة تحرك الجماعة فى إطار المجتمع المصرى، وتجعلها تتغلغل بين فئاته الاجتماعية، وتميزها عن كافة القوى والأحزاب السياسية القائمة آنذاك، ولأن تأتى الجماعة فى مقدمة التكوينات الاجتماعية والسياسية إهتماماً بفئات المجتمع المصرى من فلاحين وموظفين وطلبة وتجار، وهى فئات لم تحظ أغلبها بمثل هذا الاهتمام من القوى السياسية الحزبية القائمة^(٨).

ثانياً: الجماعات السياسية الإسلامية المسلحة (الرافضة الجديدة):

ما نقصده هنا بالجماعات المسلحة أو الجديدة أو الجهادية، تلك التي لا تقبل - في معظمها - بالمنهج السلمى المرحلى غير العنيف، فى العمل الاجتماعى والسياسى، فحتى وإن قبلت هذه الجماعات - بعض فصائل الجماعة الإسلامية على وجه التحديد - بالعمل الخدمى الاجتماعى المرحلى وممارسته بين الأفراد فى المجتمع، فإنها لا تتخلى عن ممارسة العنف الصدامى مع الدولة ومؤسساتها ورموزها وذلك على نطاق واسع، ومن أجل التغيير الذى لن يحدث من وجهة نظرها إلا من أعلى وعن طريق الانقضاض على رأس النظام القائم ومؤسساته.

ويتضح هنا أيضاً لدى هذه الجماعات التأثير الواضح والشديد لاستراتيجية التغيير العامة لديها بالتصورات الفقهية والعقائدية، والأحكام الشرعية التى تشكل الأساس الذى تستند عليه، وترتد إليه أيديولوجية هذه الجماعات الرافضة. بمعنى أنها طالما تسعى إلى تكفير النظام أو المجتمع أو كليهما معاً، فمن الطبيعى الا تقبل مطلقاً التعامل معه أو تنشط فى مؤسساته، كالدخول فى البرلمان، وينسحب هذا الموقف بالكلية على الأحزاب القائمة والنقابات، وغيرها من المؤسسات المدنية الوسيطة، فهذه الجماعات ترفض مجرد وجود الأحزاب والتعددية الحزبية والبرلمان وغيرها من المؤسسات والممارسات التى تشرع من دون الله.

وترتيباً على هذه العلاقة المنطقية الوثيقة بين طبيعة البنية الأيديولوجية ومضمون الاستراتيجية العامة للتغيير وملاحقها، فإننا، فى إطار ذلك نسعى إلى تقديم عرض مختصر لأهم الملامح الرئيسية للبنى الأيديولوجية لهذه الجماعات والمؤثرات الفكرية التى تعرضت لها عند النشأة.

لقد شكلت فترة الستينيات مرحلة التشكل الجنينى لهذه الجماعات، ورغم نمو بعضها بعيداً عن حظيرة جماعة الإخوان المسلمين، إلا أن الأخيرة ظلت بمثابة الجماعة الأم التى أفرزت أبرز عناصر هذه الجماعات نشاطاً وفعالية، فأغلبهم فى بداية حياتهم كانوا أعضاء فى الإخوان ولكن ما لبثوا أن إنشقوا عليهم، كذلك فإن الغالبية الساحقة من أعضاء هذه الجماعات الرافضة قد تأثرت بأشكال ودرجات متفاوتة، بكتاب الشهيد (سيد قطب)، وخاصة كتابيه (فى ظلال القرآن) و (معالم الطريق)، فجماعة الجهاد - على سبيل المثال - قد تأثرت به على الصعيد الفكرى والنظرى، بينما جاء تأثيرها به على الصعيد الحركى ضعيفاً للغاية، وقد كانت أفكار سيد قطب عن (الجهاد الإسلامى) هى القاسم المشترك لدى هذه الجماعات. كما أن هناك كتابات أخرى لعبت - وما زالت - دوراً هائلاً فى التوجيه الفكرى والعقائدى للاعضاء، مثل كتابات الائمة ابن تيمية وابن حنبل وأبو الأعلى المودودى .

كذلك فإنه مع الكثرة العددية لهذه الجماعات(*) بصورة لا يمكن حصرها، وبالنظر إلى أن كثيراً منها ليس لها فكر مكتوب بل قد ذابت بعضها واندثرت ولم يعد لها وجود فعلي، فلن نتعرض بالتالى لكل هذه التنظيمات واستراتيجياتها العامة فى التغيير الاجتماعى والسياسى، وإنما قد وقع إختيار الباحث على إثنين من هذه الجماعات (الجهاد - والجماعة الإسلامية)، لغرض التحليل العلمى ذلك مع التحفظ منذ البداية أنهما ليسا فى مستوى واحد من حيث البعد التاريخى أو القيمة الفكرية، ولكن هذه هى مبررات الاختيار:

- (١) أن جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية هما من أكثر جماعات الإسلام السياسى نشاطاً حركياً وعنفاً ومن ثم تأثيراً فى الواقع الاجتماعى المصرى - بعد جماعة الأخوان المسلمين - وفوق ذلك كله أنهما لا يزالان فى مسرح العمليات الاجتماعية والسياسية.
 - (٢) أن هاتين الجماعتين لهما تراث مكتوب وفكرات متاحة - إلى بعض الحدود - يمكننا الاطلاع عليهما ومن ثم استشفاف المعالم الاساسية لإستراتيجية التغيير لديهما والآليات النوعية التى تنتهجها فى التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى والاجتماعى، كذلك فإن لهما مواقف سياسية وايدولوجية وحركية معينة من الدولة والمجتمع المدنى ومؤسساتهما، كما أن لهما وجود على المستويين العربى والإسلامى.
- وهكذا سوف نبدأ عرضنا بذكر أفكار وتصورات سيد قطب باعتباره صاحب الفضل فى

(*) منها على سبيل المثال، قديماً وحديثاً، جماعات التكفير والهجرة - الجهاد - الجماعة الإسلامية - التبليغ والدعوة - الفنية العسكرية - جماعة الأهرام - جماعة جند الله - جماعة المفاصلة الشعورية - المكفراية - الخليفة - الحق - الفتح - الشيوخان - العصبة الهاشمية - الفرماوية - القطبيون - السماوية - الناجون من النار - الشوقيون - تكفير التكفير - جماعة المسلمين الجديدة - طلائع الفتح - جماعة حرائق اندية الفيديو - الحركيين - الاستحلال والدعوة ... إلخ وقد رصدت بعض التقارير الأمنية أن هناك ما يعادل نحو (٤٤) جماعة إسلامية مسلحة فى المجتمع المصرى ،على سبيل رصد أسماء بعض هذه الجماعات راجع :

- ريتشارد هيربر دكيجيان : الأصولية فى العالم العربى ، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ، الطبعة الثانية، ١٩٨٩ ، ص ص ٢٤٧-٢٥٢.

- صابر شوكت : إرهابى تحت التمرين، كتاب اليوم ، دار أخبار اليوم، القاهرة ١٩٩٤ ، ص ٩ ، ٣٤-٣٥ ، ٤٥-٤٦ ، ٦١ ، ٩٦ ، ١٧٣.

- محمد مورو : تنظيم الجهاد : أفكاره - جذوره - سياسته ، الشركة العربية للنشر والإعلام، القاهرة، ب ت، ص ص ٥٨-٥٩ ، ص ١٣٤.

- Philip Marflet : Will Egypt erupt, The Middle East, August, 1986, p.42.

حيث يقدر الباحث هنا عدد هذه الجماعات بكونه يتراوح بين (٥٠-٦٠) جماعة.

نشر بذور فكر التكفير والجاهلية والجهاد والمفاصلة. ولن نستطرد كثيراً فى سرد الأصول التاريخية والبنى الفقهية والهياكل التنظيمية ، فثمة دراسات اكاديمية اضطلعت بهذه المهمة، ولكن نركز على هذه الجوانب بالقدر الذى يخدم فقط أهداف دراستنا الراهنة.

سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٥):

لقد كانت لآراء سيد قطب أهمية قصوى لرؤى واستراتيجيات التغيير لدى الجماعات السياسية الإسلامية المسلحة، فقد تحولت أفكاره، وخاصة الوراثة فى (الظلال والمعالم) إلى معالم لطريق سارت عليه موجات متلاحقة من فصائل نشطاء الإسلاميين خلال أربعة عقود بدأت فى الستينيات ولا تزال مستمرة فى التسعينيات، هذه الموجات قد تنبأ بها سيد قطب وهو يخط سطور كتابه (معالم فى الطريق) قائلاً فى المقدمة "لهذه الطليعة المرجوة كتبت معالم فى الطريق"^(٩).

وقد ذهب بعض الدراسات التى تناولت منهج سيد قطب الفكرى والتنظيمى، إلى وصف فكره بالغموض والالتباس وأنها حينما وقعت فى يد الأجيال المتلاحقة من جماعات الإسلام السياسى فسرّها كل فريق بالطريقة التى رآها والقدر الذى إستوعبه، ولم يقتصر هذا الغموض الفكرى البين فقط على نشطاء هذه الجماعات، بل إمتد إلى الباحثين المعنيين بالحركة السياسية الإسلامية ككل والذين اختلفوا فيما بينهم حول ما إذا كانت أفكاره هى ذاتها أفكار جماعة الإخوان المسلمين أم أنها بعيدة عنها وأنه - قطب - مُنظّر الجماعات الجهادية الرافضة فقط^(*).

لقد فطنت قلة من الباحثين إلى حقيقة محدودية تأثير الفكر القطبى على بعض الجماعات الجهادية المسلحة، وعلى رأسها الجهاد والجماعة الإسلامية، على المستويين الفكرى والتنظيمى، وآية ذلك إستناد منظرى هذه التنظيمات الجهادية إلى كتابات وأفكار أخرى غير أفكار سيد قطب الواردة فى كتابيه^(**)، ومن هنا وقف تأثير قطب وتصوراته لدى هذه الجماعات عند حدود الإطار الايديولوجى فقط. أن جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية قد أسستا استراتيجيتهما فى التغيير الاجتماعى والسياسى باختلاف كبير مع تلك الاستراتيجية الفكرية والحركية التى تصورها سيد قطب كأسلوب أمثل لتحقيق التغيير المنشود.

والحقيقة أن أفكار قطب قد وجدت مجاًلاً خصباً لدى التنظيمات الجهادية الأخرى (جماعة التكفير والهجرة) و(التكفير الجديدة) وغيرهما، تلك التى اعتمدت على أطروحات قطب، بصورة جوهرية، خصوصاً المتعلقة منها بتكفير المجتمع والنظام وجاهليتهما وضرورة الاعتزال والمفاصلة الشعرورية والاستعلاء ووجوب التغيير الجذرى فى النهاية^{(***). وأياً ما كان الأمر فإن أفكار قطب قد نالت حظها من الاهتمام والدراسة من الباحثين العرب والأجانب^(****)، ومع}

ذلك فسوف نركز على ما يرتبط بشكل وثيق بدراستنا الراهنة، وهى رؤية قطب لاستراتيجية التغيير الاجتماعى والسياسى ومراحله من أجل إقامة البديل الإسلامى، خاصة ما جاء فى أهم كتبه وأبرزها بالنسبة للنشطاء الإسلاميين الجهاديين (معالم فى الطريق).

سيد قطب.. معالم فى طريق التغيير :

يبدأ قطب كتابه بالإقرار بفشل الأنظمة الغربية والشرقية على السواء، فالبشرية بموجب ذلك تقف على حافة الهاوية بسبب إفلاسها فى عالم القيم، فلم يعد للعالم الغربى ما يعطيه للبشرية من القيم بل لم يعد يقنع ضميره باستحقاقه للوجود بعدما انتهت الديمقراطية فيه إلى ما يشبه الإفلاس. كذلك الحال فى مجتمعات الشرق فالنظريات الجماعية الماركسية باعتبارها مذهباً يحمل طابع العقيدة قد تراجعت وفشلت لأنها وتطبيقاتها تناهض طبيعة الفطرة البشرية ومقتضياتها، كما أن قيادة الرجل الغربى للبشرية قد أوشكت على الزوال لأن النظام الغربى قد انتهى دوره ولم يعد يملك رصيداً من القيم يسمح له بالقيادة. ويرى قطب أن العالم اليوم يعيش برمته فى (جاهلية) من ناحية الأصل الذى تنبثق منه مقومات الحياة، وأنظمتها جاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية - أى الحاكمية - إنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً فى صورة إدعاء حق وضع التصورات والشرائع والأنظمة بمعزل عن منهج الله للحياة وفيما لم يأذن به الله.

وتأسيساً على ذلك يذهب قطب إلى ضرورة وجود قيادة جديدة للعالم تزود البشرية بقيم جديدة تماماً، وهنا يأتى الإسلام الذى يملك وحده تلك المنظومة القيمية وهنا تظهر الحاجة إلى (أمة مسلمة) والتى هى غير موجودة وقد إنقطع وجودها منذ قرون، ومن ثم فلا بد من إعادة (بعث) و (وجود) هذه الأمة ليؤدى الإسلام دوره المرتقب فى قيادة البشرية، وهذا البعث - فى تصوره - لا يكون إلا عن طريق وجود (طليعة مسلمة) تمضى فى الطريق فى خضم الجاهلية الضاربة فى الاطناب فى أرجاء الارض جميعاً، تمضى ولكن تزاوّل نوعاً من العزلة من جانب ونوعاً من الاتصال بالجاهلية المحيطة من الجانب الآخر. ويؤكد قطب أنه لابد لهذه (الطليعة المسلمة) أن تبدأ من (معالم فى الطريق) كى تعرف منها طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها ونقطة البدء فى هذه الرحلة الطويلة، كما تعرف منها كذلك طبيعة موقفها من الجاهلية المحيطة وكيف تتعامل مع أهلها.

ولا يكتمل البناء النظرى لسيد قطب بدون طرح تصوراته المتعلقة بـ (الجاهلية) و (الحاكمية) و (الاستعلاء) و (المفاصلة أو العزلة) و (دار الحرب) و (دار السلام) أو (دار الإسلام)، فهى الأدوات الاساسية لتحليل أى مجتمع والحكم عليه سواء بالجاهلية أو الإسلام وإن كانت جميعها لديه جاهلية وكافرة.

وعند تحليله لأبعاد المشكلة المتمثلة في غياب المجتمع الإسلامى محلل قطب المجتمعات القائمة قاطبة، ويؤكد أنها جميعا جاهلية وكافرة، فالجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية وتلك التى تزعم لنفسها أنها مسلمة، كلها جاهلية لأنها لا تطبق الإسلام بوصفه عقيدة وعبادة وشريعة ونظاما وخلقا وسلوكا، إن الجاهلية هى عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس مما لم يأذن به الله، كائنة ما كانت الصورة التى يتم بها هذا التشريع، إنها استنباط النظم والشرائع من مصدر آخر غير المصدر الإلهى. وهنا تأتى وظيفة الإسلام، وهى تحكيم شرع الله فى كل شئ، فى الاعتقاد والتصور والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعات القانونية وفى قواعد الأخلاق والسلوك والمعرفة. إن وظيفة الإسلام هنا هى تأسيس (الحاكمية الإلهية). ويرى قطب أنه يجب على الفرد المؤمن النظر فى علو إلى هذه الجاهلية المحيطة، فيفاصلها ، فثمة إرتباط بين الاستعلاء وبين المفاصلة، لأن الاستعلاء يتضمن الرفض، وهنا ينصح قطب (الطليعة المؤمنة) فور انتظامها فى تجمع أن تنفصل وتستقل شعورياً عن التجمع الجاهلى الذى يستهدف الإسلام القضاء عليه . إن الاستعلاء لابد وأن يمثل الحالة الدائمة التى ينبغى أن يكون عليها شعور المؤمن وتصوره للأحداث والأشخاص، إنه استعلاء بالإيمان عن قوى الأرض الحائدة عن منهج الله، الاستعلاء مع ضعف القوة وقلة العدد وفقر المال^(١٠).

لقد كان طرح قطب لفكرتى الاستعلاء مع المفاصلة يهدف بالأساس إلى حماية الطليعة المسلمة، وهى مازالت أقلية، ونقائها الفكرى والحركى خشية تأثرهم بالأجواء الجاهلية المحيطة . لقد كان الاستعلاء والمفاصلة بمثابة (صوبة) تحمى الطليعة لحظة الميلاد من الخطر المحيط^(١١)، كذلك تصور قطب أن كل أرض تحارب المسلم فى عقيدته وتصدده عن دينه هى (دار حرب) ولو كان فيها أهله وتجارته وهى الأرض التى يحاربها المسلم، والأرض التى تحكمها عقيدة الله ومنهاجه هى (دار الإسلام) بالنسبة للمسلم حتى ولو لم يكن له فيها أهل أو عشيرة أو تجارة وهى التى يأوى إليها ويدافع عنها.

وبانتهاء سيد قطب من تأسيس بنائه النظرى السابق، أصبح لدى الطليعة المؤمنة المرتقبة أدوات لتحليل مجتمعاتها الجاهلية القائمة، وهنا ينتقل قطب من المحور النظرى للمحور الحركى، أى لاستراتيجية التغيير الحقيقية للنظام الجاهلى القائم وآليات ومراحل هذا التغيير، وذلك من أجل تأسيس الطليعة الإسلامية للأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامى.

سيد قطب : مراحل التغيير وآلياته:

المرحلة الأولى (بناء العقيدة)

فى هذه المرحلة يؤكد قطب على أهمية وضرورة التربية الفكرية العقائدية للأعضاء والمهام

بعقيدتهم الإسلامية، فيقرر بأنه من الضروري لأصحاب الدعوات الإسلامية أن يدركوا طبيعة الدين الإسلامى ومنهجه فى الحركة ليتعلموا أنه فى (مرحلة بناء العقيدة) يكون القرآن وحده هو باني العقيدة فى ضمائر الجماعة المسلمة، فيعمل على تطهير الإنسان من الركام المعطل للقوة الإنسانية فى النفوس الآدمية الحاضرة والواقعة، إن مرحلة بناء العقيدة هى مرحلة التربية العقائدية والمواجهة الحية بالقرآن للعقائيل والسدود والمعوقات النفسية فى النفوس الحية، إنها مرحلة الدعوة إلى اعتناق العقيدة. وهنا يظهر تنظيم الجماعة المسلمة لنفسها فى ضوء العقيدة، ليس فى صورة (نظرية) ولا فى صورة (لاهوت) ولا فى صورة (جدل واقعى) بل فى صورة (تجمع حيوى) و (تكوين تنظيمى مباشر). إن هذه المرحلة هى مرحلة (تلقّي النظرية) ودراستها وهى مرحلة البناء القاعدى للعقيدة والجماعة والحركة الإسلامية والوجود الفعلى معا. أى لا بد من وجود بناء جماعى وتجمع حركى عضوى يتفاعل مع الجاهلية ويخوض معها المعركة.

ورغم أن قطب لم يحدد فترة زمنية لهذه المرحلة فى أي من كتابيه (الظلال والمعالم) لكن هناك البعض الذين أكدوا أنها تستغرق (١٣) عاماً أسوة بالرسول (ص) الذى استغرق (١٣) عاماً فى تربية المسلمين الأوائل طيلة العهد المكى قبل الهجرة^(١٢).

المرحلة الثانية (الحصانة والتكوين):

وهى المرحلة التى يُحْتَمُّ فيها على أعضاء الطليعة المؤمنة الابتعاد عن كل مظاهر الجاهلية الداخلية - فى النفوس - والخارجية - فى المجتمع الخارجى - من حولهم. فيؤكد قطب على ذلك بقوله "لا بد إذن فى منهج الحركة الإسلامية أن نتجرد - فى فترة الحصانة والتكوين - من كل مؤثرات الجاهلية التى نعيش فيها... لا بد وأن نرجع إلى النبع الخالص.. لا بد إذن من القطيعة مع الجاهلية والاستعلاء عليها ثم تغييرها، حيث التخلص من التصورات الجاهلية والمجتمع الجاهلي". ويؤكد قطب أنه فى هذه المرحلة تتوازى عمليتا المفاصلة والاستعلاء مع استمرار تكوين التجمع العضوى والتنظيم الحركى للامة المسلمة، فلا بد هنا من الانسلاخ تماماً عن المجتمع الجاهلي كى لا نتعاون معه ونستجيب لمتطلباته ونصبح خلايا حية فى كيانه تمده بالبقاء والامتداد^(١٣).

ويؤكد قطب على عدم الانفصال بين هاتين المرحلتين السابقتين فهما تسيران معاً فى تواز ولا يمكن بحال فصل إحدهما عن الأخرى، كما أنه يفرق بين (الطليعة المؤمنة) وهى الاعضاء المؤسسين للتنظيم و(العصبة المؤمنة) التى يتم توسيع التنظيم بها من خلال دعوتها إلى التنظيم وتربيتها ثم ضمها له، ويرى قطب وجوب إتمام هذه الخطوة تدريجياً، فيتم ضم من يهضم فكر التنظيم جيداً، وتستمر هذه العملية حتى تتكون قاعدة إن لم تشمل المجتمع بأكمله فعلى الأقل

تشمل عناصر تملك التوجيه والتأثير في اتجاهات المجتمع كله. وبعد أن تنتهي هاتان المرحلتان تكون هناك (العُصبة المؤمنة) التي تمثل أغلبية المجتمع المؤثرة بتشكيل نحو (٧٥٪) من المجتمع. وهنا يبدأ التنظيم في المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية مستنداً إلى أغليبيته المؤثرة في المجتمع، ويحذر قطب من المطالبة بتطبيق الحكم الإسلامي أولاً دونما تأسيس هذه القاعدة.

وعلى ذلك يؤكد قطب رفضه الشديد لإقامة الدولة الإسلامية من أعلى سواء بالمطالبة بإحداث انقلاب من القمة، فلن تُقام الدولة الإسلامية إلا بمنهج بطيء وطويل المدى، يبدأ من التربية الأخلاقية والعقائدية وينتهي - إذا لزم الأمر - باستخدام القوة، التي يكون استخدامها فقط في بداية الأمر بهدف توفير الحماية للعمل التربوي والدعوى وتأمين الطليعة المسلمة ضد السلطات التي قد تُوقف مسيرتها^(١٤) وهنا يكمن الاختلاف في فكر وتوجهات سيد قطب مع جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية فيما يتعلق باستراتيجيات ومراحل التغيير الاجتماعي والسياسي وآلياته.

المرحلة الثالثة (الجهاد والتغيير بالقوة):

وهي بالنسبة لقطب مرحلة (تقرير المنهج) وإقامة النظام الإسلامي، حيث يرى أن مرحلة الجهاد تواجه في المجتمع عقبات مادية من الدولة والمجتمع وأوضاع البيئة، وهذه كلها ينطلق الإسلام ليحطمها بقوة كي يخلو له وجه الأفراد من الناس، يخاطب ضمائرهم وأفكارهم بعد تحريرها من الإخلال والمادية. ويرى قطب أنه في هذه المرحلة نجد المغتصبين لسلطان الله لن يُسلموا سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، ومن ثم إذا وافق هؤلاء الحكام على إقامة الدولة الإسلامية عقب تكوين القاعدة الشعبية المؤثرة، كان به، وإن لم يكن فلا مناص إذن سوى استخدام القوة - البديل الوحيد - والتي يستخدمها ليس فقط الطليعة المسلمة بل كل الأغلبية الشعبية، إن الجهاد هنا لن يكون إلا بالمواجهة بين قاعدة المجتمع المسلم، وأقلية الحكم التي لا تمثل إلا نفسها. إن الجهاد ضرورة ماسة لعملية الدعوة خاصة إذا كان هدفها تحرير الإنسان، ليس بالبيان الفلسفي فقط بل بالجهاد بالسيف أيضاً^(١٥).

وهنا نخلص إلى أن سيد قطب رغم كونه قد ألمح في عدة مواقع من كتاب المعالم بأن ثمة ضوابط لاستخدام القوة واللجوء إلى الجهاد، وخاصة في حالات جدوى التبليغ والبيان كأساليب للدعوة وإقامة الحكم الإسلامي، إلا أنه، وفي السياق نفسه يستبعد تماماً أن يكون هذين الأسلوبين ذا فعالية في تحقيق مملكة الله وتأسيس الحاكمية الآلهية وإزالة مملكة البشر الجاهلية الكافرة.

ثانياً: جماعات الجهاد: الأيديولوجيا واستراتيجية التغيير:

لم تشهد أى جماعة من الجماعات السياسية الإسلامية اختلافاً بين الباحثين من حيث ظروف وتاريخ نشأتها وملابساتها كمثال ذلك الاختلاف والجدل الذى أثير حول نشأة تنظيم الجهاد، وملابسات هذه النشأة، وعدد التنظيمات الجهادية الفرعية وأمرائها وقادتها، وظروف الاختفاء والدوبان بعد ذلك . فمن كثرة تنظيمات الجهاد وتنوعها^(٩٦) يجد الباحث صعوبة فى رصد ظهور تلك المجموعات المتتابعة منذ أوائل الستينيات، خاصة أنه لم تكن لمعظمها هياكل تنظيمية واضحة وثابتة وبُنى أيديولوجية محددة ومتميزة، بل هى أشبه إلى كونها مجموعات تظهر لتذوب فى مجموعات أخرى بعد تعرضها للانشقاقات الداخلية والملاحقات الأمنية، كما تتميز بسيطرة القادة بما يعكس شخصية التنظيم . كذلك فقد اجتهد بعض الباحثين فى تنميط المؤثرات الفكرية التى شكلت الإطار الفقهى والأيديولوجى لجماعات الجهاد، ما بين مؤثرات مباشرة (كتاب الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج والتأثير الفكرى للثورة الأيرانية وتأثيرات جهيمان العتيبي الفكرية والسياسية) ومؤثرات غير مباشرة (فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية خاصة المتعلقة بقتال تيار ماردين وكتابات أبو الأعلى المودودي وسيد قطب)^(٩٧).

وأياً ما كان الأمر فإن فكر الجهاد قد تبلور على الساحة الاجتماعية والسياسية المصرية بصورة جلية فى العقدين الأخيرين بصورة تتفق وتختلف فى ذات الوقت مع فكر غيره من فصائل الإسلام السياسى فى وجوه عديدة، فهو يتفق معهم فى أن حالة كل من المجتمع والدولة فى مصر، وغيرها من البلاد الإسلامية، هى حالة مرزية وأن صلاحهما لا يأتى إلا بإقامة نظام إسلامى حقيقى فى شكله ومضمونه، ولكنه يختلف مع هذه الفصائل أيضاً، خاصة مع جماعة الإخوان المسلمين، فى ما يتعلق باستراتيجية التغيير وآلياتها المباشرة، فتتطلب الجهاد يرى ضرورة أن تستند استراتيجية التغيير أساساً على مبادئ الثورية والغورية إلى استخدام القوة عن طريق النضال الآنئى المباشر، ومن هنا أتت فكرة الجهاد واعتباره (الفريضة الغائبة) عن ممارسات المسلمين المعاصرين، كذلك فإن فكر الجهاد يختلف عن فكر الإخوان وفكر التكفير والهجرة فى الجانب الحركى، فالجهاد يُكفر النظام ولا يكفر المجتمع أما فكر التكفير والهجرة فيكفر النظام والمجتمع معاً ومنهم - أى التكفير والهجرة - من يهجر المجتمع هجرة نفسية شعورية ومنهم من يهجره هجرة نفسية شعورية وفيزيقية مادية معاً^(٩٨).

وتنهض استراتيجية التغيير السياسى والاجتماعى لدى جماعة الجهاد أساساً على الميل إلى اختراق المؤسسة العسكرية ونجاحه فى ضم بعض العسكريين إلى صفوفه، والذين نجح النشطاء منهم فى تطوير القدرات التنظيمية للجماعة، وذلك لهدف أولى هو الإعداد لانقلاب عسكرى

بواسطة جزء من النخبة، يأتي ذلك بناءً على قناعة مؤداه أن النظام المصرى، مثل كل أنظمة العالم الثالث، لا يقبل التغيير إلا إذا جاء من المؤسسة العسكرية، كذلك فإن استراتيجية التغيير لدى الجهاد لا تولى أهمية ما إلى الدور الجماهيري في عملية التغيير، فأعضاء التنظيم يتصورون أن الجماهير ليس لها دور حقيقى فى التغيير. يأتي هذا الرفض كانعكاس لرفض أسلوب التغيير من اسفل بواسطة قاعدة جماهيرية يكونها التنظيم^(*). تأتي هذه الرؤية ، وفقاً لبعض الدراسات، بوصفها انقطاعاً تاماً ورفضاً كاملاً لأفكار سيد قطب فيما يتعلق بمرحلة التغيير الاجتماعى والسياسى وضرورة التربية العقائدية والأخلاقية للتليعة المسلمة، وضروة الاستعلاء والعزلة والمفاصلة مع النظام والمجتمع ومؤسساتهما وعدم المشاركة ، فضلاً عن رفضه لاستراتيجية التغيير الانقلابى وإقراره لاستراتيجية التغيير من أسفل. ويعتبر (محمد عبد السلام فرج) المنظر الأول لجماعات الجهاد كما أن مؤلفه (الفريضة الغائبة) يلعب دوراً محورياً فى التركيبة الفقهية والايديولوجية لهذه الجماعات.

محمد عبد السلام فرج والفريضة الغائبة :

يعتبر هذا الكتاب المصدر الفكرى الأساسى الذى استقت منه جماعات الجهاد موجهاتها النظرية والايديولوجية فى أغلب الأحوال، ففيه لخص فرج أفكاره حول استراتيجية التغيير السياسى والاجتماعى لقيام الدولة الإسلامية وعودة الخلافة.

ويحدد فرج استراتيجية التغيير أساساً والتي تنهض على عملية الجهاد، فيذهب إلى أن عملية التغيير تتم من خلال آليتين رئيسيتين الأولى وهو تحديد العدو القريب والعدو البعيد والثانية هى فرض القتال على كل مسلم، فبالنسبة للآلية الأولى يُعَوَّلُ فرج على ضرورة البدء بقتال العدو القريب وهو نظام الحكم القائم الكافر لأنه أولى بالقتال وفى ذلك إزاحة له وتحقيق الخلافة الإسلامية، وإن لم يتم إعمال هذه الآلية ، فإن فرج يرى أن دماء المسلمين التى تنزف فى أى موقع (كتحرير القدس) لن تكون لصالح الإسلام وأمتة بل سوف تثبت أركان دولة الكفر، والآلية الثانية هى وجوب القتال الذى هو فرض عين على كل مسلم وذلك بالنص القرآنى، فالجهاد هو الفريضة الغائبة ورغم خطورته القصوى إلا أن علماء هذا العصر تجاهلوه.

ويرفض عبد السلام فرج عمليات التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى والاجتماعى فى مؤسسات الدولة والمجتمع مؤكداً بأنها جميعاً ديار كفر، والأحكام التى تعلوها هى أحكام كفر، وقوانين كفر وضعها حكماء كفار وسيروا عليها البشر، وهؤلاء الحكماء، الذين تربوا على موائد الاستعمار والصهيونية والصليبية لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء ولذلك رَجَبَ قتلهم، لأنهم فى ردة عن دينهم. فإنه يرفض آليات التدرج والتنوع فى الحركة والنشاط - كما سيرد ذكرها -

فيقرر بأن الذين ينشغلون بطاعة الله وتربية المسلمين والاجتهاد فى العبادة، والدعوة وإقامة قاعدة شعبية جماهيرية عريضة لاقامة الدولة الإسلامية، لن يحققوا شيئاً، وإذا ظنوا أن ذلك سينسخ فريضة الجهاد، هلكوا وأهلكوا من أطاع واستمع لهم، إن هذه الدعوة لن تحقق نجاحها المنشود فى ظل خضوع كل الوسائل الإعلامية للسيطرة السياسية الكافرة.

يرفض فرج كذلك عملية اختراق مؤسسات المجتمع المدني، حينما يرفض المبدأ القائل بأن على المسلمين الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب فتملاً المراكز بالطبيب المسلم والمهندس المسلم وبذلك ينهار النظام الكافر وحده وبدون مجهود ويتكون الحكم المسلم فى النهاية. هذه الرؤية، وفقاً لفرج، لا دليل لها فى الكتاب والسنة، كما أن الأمر حائل دون تحقيقها، فالطبيب المسلم والمهندس المسلم هما فى النهاية من بناء الدولة الكافرة، ولن تصل أية شخصية مسلمة إلى منصب وزارى إلا إذا كانت موالية للنظام الكافر، كذلك يرفض فرج إمكانية قيام حزب إسلامى، فلن يزيد ذلك فى نظره عن زيادة الجمعيات الخيرية لكونه حزباً يتكلم فى السياسية. إنه - لدى فرج - لا مناص إذن عن الجهاد، لأنه ما لم يتم الواجب - وهو قيام الدولة الإسلامية - إلا به - الجهاد - فهو واجب.

وإلى جانب أفكار عبد السلام فرج الواردة فى الفريضة الغائبة، أضحت هناك إسهامات أخرى، شكلت نوعاً من التطوير والتجديد الفكرى والايديولوجى للجهاد^(١٨)، إلا أن ذلك لم يخرج عن الإطار الفقهى والايديولوجى العام الذى حدده فرج لجماعات الجهاد. فقد شكلت كتابات (عبود الزمر وأيمن الظواهري وكمال السعيد حبيب وطارق الزمر وغيرهم) - مما وردت فى المجلة المتحدثة الآن باسم الجماعة (مجلة الفتحة) - نوعاً من الإثراء للبنية الايديولوجية للجماعة، فبدأوا يتحدثون عن التبعة الاقتصادية والسياسية للغرب والولايات المتحدة والديمقراطية والموقف من الأقباط.

فالديمقراطية على سبيل المثال مرفوضة تماماً، وهى تعد ديناً جديداً قائماً على تأليه الناس وإعطائهم حق التشريع بدون تقييد، وهى مناقضة للتوحيد لأنها حاكمة البشر، فى حين أن التوحيد يجعل التشريع لله والحاكمة له أيضاً، إن السلطة تكون للشعب فى إطار شرع الله، فسلطة الشعب تستمد شرعيتها من الالتزام بالتشريع الإلهى وليس من نفسها، كما هو الحال فى الديمقراطية، كذلك فإن البرلمان مرفوض شكلاً ومضموناً، فيؤكد (عبود الزمر) ، استناداً إلى فتوى أبو الأعلى المودودى، إن الاتفاق على آراء معينة مثل الدخول إلى مجلس الشعب بغرض توجيه القرار وجهة معينة يتعارض مع تمحيص رأى ودراسته قبل اتخاذ القرار النهائى، إن الأنظمة الحزبية تجهز أوراقها وتدخل لتتقنع بها الآخرين بغض النظر عن مطابقة هذه الآراء

للصواب، فالأنظمة الحزبية هي في النهاية جزء من النظام القائم والخلاف بينهما في الممارسة فقط، ولكن ليس هناك معارضة إسلامية ولكن هناك شورى في الإسلام، كما أن الانتخابات لعبة مقصودة لإضواء الحركة الإسلامية في المنطقة العربية^(١٩).

كذلك فإن الموقف من الأقباط لم يكن أكثر مرونة أو اعتدالاً من المواقف السابقة، فالعلاقة بين المسلمين والأقباط، من وجهة نظر الجماعة، هي علاقة المواجهة المباشرة، فالأقباط خصوم دينيين وسياسيين يتعين عليهم قبول وضعية أهل الذمة من حيث دفع الجزية صاغرين حتى يقبلوا الدخول في الإسلام، وفي حالة قيامهم بمقاومة الإسلام فيجب قتالهم كذلك فقد اتسم الموقف من الغرب والحضارة الغربية بالعداء الصريح والمباشر، شأن كافة جماعات الإسلام السياسي الأخرى، فالحضارة الغربية حضارة جاهلية وتتميز بالمادية الجاحمة، والتمكين الكامل للإسلام يضع في حسبانها الصراع مع هذه الحضارة، واليهود كذلك ليسوا أهل صلح أو سلام ومن ثم فباعتلاء الإسلام للحكم سوف تعلن حرباً لا هوادة فيها على اليهود.

ثالثاً: الجماعة الإسلامية : الأيديولوجيا واستراتيجية التغيير^(٢٠):

نشأت هذه الجماعة أساساً في الجامعات المصرية تحت ستار الأسر الدينية التي أثبتت وجودها وبسطت نفوذها في الأوساط الطلابية خاصة مع الدعم السياسي الهائل لها. وهي جماعة ذات طابع سلفي، يقودها الدكتور عمر عبد الرحمن من الخارج، وتعتبر كل كتب السلف وتراثهم الضخم المعين الواسع الذي ينهل منه أعضاؤها في فروع المعرفة وقد استغل قاداتها فرصة وجودهم بالسجون والمعتقلات في عمل أبحاث تلخص فكر الجماعة وأيديولوجيتها وتحدد معالم استراتيجية (منهج) التغيير لديها، فقدمت الجماعة عدة أبحاث باسم الجماعة الإسلامية وأهمها :

أولاً: كتاب (ميثاق العمل الإسلامي) وهو يتضمن الغاية والهدف والطريق والعقيدة ويلخص أهداف الجماعة واسلوب حركتها وملامح فكرها. وثانياً: كتاب (أصناف الحكم وأحكامهم) ويناقش قضية الحاكمية وضرورة تكفير الحاكم المبدل لشرع (الله). وثالثاً: بحث (حكم قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام) و(حتمية المواجهة) وفيهما تناقش الجماعة حكم الجهاد ووجوب قتال أى طائفة تمتنع عن شرائع الله. ورابعاً: مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن والتي نُشِرت فيما بعد في كتاب بعنوان (كلمة حق).

وبالإضافة إلى ذلك هناك بعض الأبحاث الأخرى التي قدمتها الجماعة لتبين موقفها من القضايا الحيوية، هذه الأبحاث هي (الحركة الإسلامية والعمل الحزبي) وفيه ترفض الجماعة العمل الحزبي وتحرمه تماماً كما تحرم دخول البرلمان، لأن هذه المؤسسات جميعها تهدر مفاهيم إسلامية

أصيلة كالحاكمية والموالة والجهاد، وبحث (العذر بالجهل) و(الموالة) وفيهما رد الجماعة الإسلامية على جماعة التكفير والهجرة حيث رفضت تكفير المجتمع والفرد لاحتمال أن يكونا جاهلين بأمر الإسلام ومن حيث الموالة فهناك (موالة ظاهرة) و (موالة باطنة) الأولى لا تُخرج صاحبها عن الإسلام والثانية تُخرج صاحبها عن الإسلام، وذلك أيضاً لمنع إطلاق الكفر على الموالين للكفار من ظاهر العمل دون الرجوع إلى الجانب القلبي، كذلك فهناك كتاب (الأدلة الشرعية فى جواز تغيير المنكر لآحاد الرعية) وهو يلخص الفلسفة الشرعية للجماعة فى ممارساتها المتعلقة بقضية تغيير المنكر وقد أكدت الجماعة، بناءً على آراء الأئمة الأربعة وإجماع العلماء، على جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية على أن يقتصر استخدام القوة على قدر الحاجة وألا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه، ثم أخيراً بحث (وجوب العمل الجماعى) وتناقش فيه الجماعة وجوب السمع والطاعة للأمر ما لم يأمر بمعصية الله، ويتأسس هذا الموقف على قاعدة ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب ومن هنا فالدعوة واجبة والجهاد واجب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، كل هذه الواجبات لا تتم إلا عن طريق جماعية العمل المنظم^(٢٠).

وتتمحور استراتيجية التغيير الاجتماعى والسياسى لدى الجماعة الإسلامية، من أجل إقامة وتأسيس الخلافة الإسلامية، فى ثلاثة محاور أو آليات فرعية، الأولى وهى (الدعوة) وهى الفريضة التى لم يقم بها من تكون فيهم الكفاية فى زماننا هذا، وأن الأثم يلحق كل قادر على تبليغ ولو آية ولم يفعل، والثانية وهى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهنا يؤكد قادة الجماعة إننا فى حاجة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والا تراحمنا علينا المنكرات وأفسدت سعينا وأخذت بخناق دعوتنا وأذهبت كل آثارها أدراج الرياح، ويؤكدون أنه لم يعد هناك مبرر للاعتذار عن هذا الواجب الشرعى، وكذلك الجهاد، بحجة أننا فى حالة استضعاف، فهذه جريمة عظيمة فى حق الدين، وقد أفتى الشيخ عمر عبد الرحمن للجماعة بجواز تغيير المنكر باليد وبالقوة متى لزم الأمر ذلك، فعملية التغيير بالقوة ليست قاصرة فقط على النظام القائم أو أولى الأمر، أما الآلية الثالثة فهى الجهاد، فتراه الجماعة الإسلامية حتمية فرضها الشرع وتمليها طبيعة هذا الدين، تدفع إليها الجاهلية، ويحبكها التاريخ، والجهاد مفروض لخلع الكفار وردع الطوائف التى تساندنهم، وهو مفروض كذلك لتنصيب خليفة للمسلمين ولاسترداد ما ضاع من ديار المسلمين، وتخليص الأسرى، إنه السبيل الوحيد لتحقيق كل هذه الفروض الشرعية^(٢١). إن الجهاد بالنسبة للجماعة الإسلامية هو الوسيلة الأساسية لدفع الفتن وسحق الشرك وإعلاء شرع الله، إنه الإجابة الوحيدة على التحدى الذى يفرض نفسه اليوم نكون أو لا نكون.

أما بالنسبة لموقف الجماعة من القضايا الاجتماعية والسياسية الأخرى والتي تشكل الجانب الآخر من التركيبة الايديولوجية لها، فنجد أن الديمقراطية بالنسبة لمفكرى وأعضاء الجماعة تكون مخالفة للإسلام وهي الابن المدلل للعلمانية، فهي تمنح الشعب حقاً مطلقاً في تولية من يشاء وعزله وفق الهوى والمزاج، دون الالتفات للقواعد التي أرساها الاسلام للتولية ودون التزام بالشروط التي وضعتها الشريعة لكل من يُولى على ولاية من الولايات . كما أن الديمقراطية تُرسى قاعدة الأحزاب وهي قاعدة تختلف مع الإسلام جذرياً، ذلك أن تعدد الأحزاب في المجتمع ينشأ عن تعدد الايديولوجيات في المجتمع، بينما الحكم في الدولة المسلمة لا تنازعه أيديولوجيات مختلفة، وبناء عليه فليس هناك في المجتمع الإسلامي إلا حزبان (حزب الله) و(حزب الشيطان) أحدهما قيامه مأمور به والآخر قيامه ممنوع^(٢٢)، كما أنه لا علاقة مطلقاً بين الديمقراطية والشورى، فاختيار البديل الديمقراطي يمنع قضايا الموالاتة فيدعو إلى مناصرة النظام الديمقراطي ومن يدعون إليه سواء كانوا ليبراليين أو يساريين أو نصارى أو يهود، في الوقت الذي يفرض على قيمها الإنكار والمحاربة لكل من يرفضون هذا المنهج من المسلمين المخلصين الذين يناهضون النظام الخارج عن الإسلام ويسعون إلى إسقاطه^(٢٣).

كما ترفض الجماعة (البرلمان المصري) فهو جهاز يشرع من دون الله ومن يفعل ذلك فقد ضاد الله في حكمه وجعل من نفسه شريكاً ونداً وخرج عن دائرة الإسلام، فحق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق بل هو حق خالص لله، وهنا ترفض الجماعة الإسلامية الشعارات الضالة الفاجرة "كسيادة القانون واحترام الدستور"^(٢٤).

كما تؤكد الجماعة رفضها للآليات السلمية والمنهج المتدرج الذي تلجأ إليه جماعة الإخوان المسلمين، فيؤكد زعماء الجماعة الإسلامية أنه لا فرق بين الحكام الكفرة والإخوان المسلمين ، لأن الإخوان اعترفوا بشرعية النظام العلماني الكافر وارتضوا إليات ووسائل عمله ودخلوا مجلسه التشريعي فساهموا في تشييد مجلس يزعم أن له الحق في التشريع من دون الله ، مخادعون عوام المسلمين موهمين بأن هذا هو الطريق لتحكيم شرع الله ودينه.

ولم تقل مواقف الجماعة الإسلامية من الغرب والحضارة الغربية والكيان الصهيوني تشدداً عن مواقفها من القضايا السابقة، فهي ترفض كل القيم الغربية وتنعتها بالجاهلية والكفر البواح، كما أن مصطلح "الصراع العربي الإسرائيلي" قد أثبت فشلاً ذريعاً في استعادة الأرض وحفظ المقدسات، ولذلك فإن النصر على اليهود لن يتحقق إلا عند تغيير مفهوم الصراع فيتم التعامل معه على أنه صراع إسلامي - يهودي، كما تؤكد الجماعة رفضها لكل مساعي الصلح مع إسرائيل، لأن هذه المساعي سوف تحقق الحلم الإسرائيلي القبيح لإقامة دولتهم الكبرى ، كما أن

هذه المفاوضات قد كشفت خنوع الحكام العرب وخوفهم على (كرسى الحكم) لقد أيقنوا أنهم عاجزون عن تحريك إسرائيل شبر إلى الوراء، وكله (واقعية) أو قل (راكعية) وإن شئت الدقة (ركوعية)، فهذا هو المستقبل الذى رسمته أمريكا للمنطقة العربية^(٢٥).

المبحث الثانى : الجماعات السياسية الإسلامية وآليات بناء النفوذ السياسى التغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة :

يهدف هذا الجزء بالأساس لتفصيل الاستراتيجيات العامة التى تنتهجها الجماعات السياسية الإسلامية فى عمليات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية، تفصيلها وترجمتها إلى مجموعة من الآليات والتكتيكات والأدوات والشعارات والممارسات الواقعية وذلك من أجل تحقيق الهيمنة على مؤسسات المجتمع المدنى واحتوائها وتوجيهها لخدمة أهداف الصراع الثقافى والايديولوجى وخلق هيمنة مضادة counter Hegemony لهيمنة الدولة وثقافة مضادة counter culture لثقافة الدولة أيضاً، بوصف أن ذلك خطوة أولية وضرورية لتأسيس كلا من المجتمع والدولة الإسلاميين.

وما يجب ذكره فى هذا الإطار أن هذه الآليات والأدوات والتكتيكات إنما تختلف وفقاً لاختلاف طبيعة مركز وبؤرة النشاط أو موقعه position، سواء كان المسجد أو الحزب السياسى أو الجمعية الأهلية أو النقابة أو الاتحاد الطلابى أو الحى الشعبى... الخ . من تلك الفضاءات التى تعتبر محلاً لجذب الأعضاء واستقطابهم، كما تختلف تبعاً لاختلاف طبيعة الشرائح الاجتماعية التى يتم فيها بينها تشغيل هذه الآليات، واختلاف ما يتاح للجماعة من إمكانات وقدرات، ومدى نجاح أعضائها فى تنفيذ المهام المكلفون بها، دون القفز بالطبع على إمكانات وقدرات الأعضاء، أو الواقع المستهدف تغييره ، الشئ الذى إن حدث يمكن أن يصيب العمل والنشاط بالعديد من الخسائر أقلها فقدان العديد من النشطاء غير القادرين على المواجهة نتيجة عدم تأهيلهم بشكل كامل وجيد، ولعل نجاح الأعضاء فى تنفيذ هذه الآليات إنما يوسع من دائرة المتأثرين بأفكار الجماعة والمتعاطفين معها والمستفيدين من خدماتها، وهو ما يرفع بالتالى من درجة نفوذها الفكرى ويتيح أمام الأعضاء فرصة لالتقاط العناصر الأكثر قابلية وإستعداداً للاغتراف بحماس أكبر فى فاعليات الحركة أو الجماعة، وتصبح المهمة التالية هى إخضاع هذه العناصر لأساليب التربية الملائمة، وهو ما يضيف باستمرار لصفوف الحركة أعضاء نشيطين على درجات عليا من الالتزام السياسى والتنظيمى.

وبمرور الزمن تسعى هذه الجماعات إلى إحداث تشابك بين البؤر والمواقع، سواء داخل

مؤسسات المجتمع أو خارجها، تتيح لهم، عبر تأثيرهم وسيطرتهم على قطاع واسع من الجمهور، إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي المنشود، بحيث تكون عملية إقامة الدولة الإسلامية مجرد إقرار لواقع اجتماعي وثقافي وسياسي قائم بالفعل ولا يمكن تغييره حتى بالقوة.

كذلك فلا بد من التأكيد على أن هذه الآليات إنما لها صفة العمومية والانتشار والاستمرارية والتجدد، بمعنى أنها جميعاً ليست قاصرة على جماعة دون الأخرى وعلى حقبة تاريخية دون غيرها، وإنما تشكل بدورها قواسم مشتركة ثابتة لدى كل جماعات الإسلام السياسي وباستثناءات قليلة ومحدودة، فتأخذ كل جماعة منها بالقسط الذي يتناسب وبنيتها التنظيمية وهيكليتها الأساسي، وبالقدر الذي يتفق وطبيعة التركيبة الديموقراطية الخاصة بها، كما أن حجم الاختلاف يتجلى في اتساع استخدام والتركيز على آليات دون غيرها بالنظر إلى الإعتبارات السابقة، كما أنه قد تبرز مجموعة آليات معينة دون غيرها في فترة تاريخية معينة وذلك حسبما تفرضه الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يخبرها المجتمع، وأنه تبعاً لذلك قد تضاف آلية جديدة لم تكون موجودة من قبل^{(*) (٢٦)}. وهذه الآليات هي كالتالي^(٢٧):

أولاً: التركيز على التصدي لحل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، الجزئية والصغيرة والمحدودة وتحقيق المزيد من النجاح والتوفيق في هذه العمليات، الأمر الذي يؤكد من ناحية على إرتباط أعضاء هذه الجماعات بالواقع القريب والمعاش، ومن ناحية ثانية يؤدي تكرار نجاحهم في حل هذه المشكلات إلى تزايد قدرتهم على التأثير في المواقع التي ينشطون فيها، هذا التأثير الذي وإن كان محدداً إلا أنه من المفترض فيه أنه يُقَدِّم لقطاع عريض من الجمهور نموذجاً واضحاً وعيانياً لنجاحهم المستقبلي والمحتمل عند تصديهم لقضايا التغيير الكبرى، وهذا يساهم بدوره في جذب العديد من القطاعات الاجتماعية إلى هذه الجماعات، بالإضافة إلى كون هذه الإطار تعتبر معاملاً لتجريب أفكار الجماعات وتصوراتهم بشأن تطبيق الشريعة الإسلامية ونصوصها.

ثانياً: تكرار الرموز والمفردات الدينية والتمايز عن الواقع الاجتماعي والسياسي، وذلك بتكثيف وترجمة هذه المفردات والمفاهيم والرموز الدينية إلى مجموعة من السلوكيات والممارسات الواقعية والشعارات المحددة، ويؤدي الالتزام بذلك وتكرار تقديم هذه الشعارات وإتيان هذه الممارسات والسلوكيات إلى تزايد قدرة أعضاء هذه الجماعات على التأثير في الجماهير وجذبهم والايحاء بتعاظم القوة والنفوذ والانتشار، ومن أهم هذه الممارسات تفشي ميثاق المطبوعات والملصقات الدينية، وشرائط الكاسيت التي

تحتوى خطب رموز الجماعات وقادتها والشعارات المكتوبة على الجدران، وإطلاق الأسماء ذات المضمون الدينى والتراثى على المنشآت والمؤسسات، والتمايز بالزى وإطلاق اللحن وطرق التخاطب والسلام والتحية.

ثالثاً: التدرج والتنوع فى مستويات الحركة ومراحل العمل والنشاط، بداية من العمل الدعوى والتبليغى والوعظ والإرشاد الدينى ومروراً بالعمل الاجتماعى والخدمى بكامل مراحلها ونهاية بالعمل السياسى والمواجهة مع السلطة والنظام. حيث هنا من المفروض أن يكون أعضاء الجماعة قد استوعبوا وفهموا أهدافها الحقيقية فى التغيير الشامل للمجتمع ودورهم فى عملية التغيير الاجتماعى والسياسى.

رابعاً: إضفاء الطابع الدينى وإسباغه على كل أنشطة الجماعة وذلك كى تكتسب مزيداً من الشعبية والشرعية، وهو ما يلائم من ناحية الميل العام للتدين وإرتفاع الوزن النسبى للمكون الدينى ضمن مكونات بناء الشخصية المصرية، ومن ناحية ثانية حالة الإحباط السياسى الناتجة عن فشل مشروعات التحديث والتنمية وفقاً للنماذج العلمانية. هذا الفشل يجعل استدعاء الدين أكثر البدائل جاذبية وتأثيراً لقدرته على استقطاب وتجديد كثير من الفئات الاجتماعية وخاصة المهمشة والمحرومة^(٣).

خامساً: تعدد مراكز النشاط وبؤره وتكاثرها، وذلك لتحقيق أقصى إنتشار وبناء للنفوذ بين الشرائح الاجتماعية المختلفة وتأسيساً للهيمنة على هذه البؤر والمراكز، وذلك لخلق مجال للحركة والتأثير يشمل كافة مراكز التجمعات الجماهيرية والأهلية، والتى يمكن أن تشكل قواعد للعمل السياسى والتنظيمى، فليس شمة اكتفاء ببعض منظمات المجتمع المدنى فى مصر، وإنما يتم الانتشار والتغلغل والانصهار داخلها جميعاً.

سادساً: اختراق مؤسسات الدولة واستغلالها لمصلحة الجماعة بهدف الحصول على السلطة والدعم والتأييد لأعضائها والوقوف بجانبهم فى أوقات الشدة والحن، وقد حَكَمَ هذا الفهم شديد العملية والدكاء علاقة هذه الجماعات بجهاز الدولة خاصة مؤسسات الضبط الرسمية، وأفرز هذا التغلغل والاختراق أكثر نشاط الجماعة فاعلية وقدرة على لعب الأدوار خاصة التى تتطلب مهارات وقدرات تنظيمية وحركية عالية.

سابعاً: خلق الدوافع الحماسية المُحفِّزة والضامنة للاستمرار، فقد ينضم الفرد للجماعة وينشط بداخلها تحت دافع الحماس الدينى، بل قد يكون الحماس الدينى الدافع الأساسى وراء نشاط الجماعة فى بدايته، إلا أن استمرار فاعلية النشاط والجماعة فى العمل والتأثير ومراكمة النفوذ ومصادر القوة وتأسيس الهيمنة، يظل مرتبها باستمرار

توافر الدوافع الحماسية، ومن هنا يأتي التركيز على برامج التربية الروحية والاستغراق في التدين والاهتمام بقضايا الإصلاح الديني والعقيدى في المجتمع.

ثامناً: الانتقال من الدعاية للأوضاع المؤسسية، وذلك حتى يمكن تجسيد أفكار الجماعة والحفاظ على إستمرارية وجودها ووقايتها من خطر الذوبان في المجتمع، وتحول أنشطة الحركة لمؤسسات لها طابع الاستقرار والاستمرارية يلعب دوراً مهماً في زيادة قدرة النشاط على مراكمة النفوذ والخبرات ويمكنهم من تقدير قوتهم الفعلية على التأثير والحشد في اللحظات التي يحتاجون فيها لمساندة جماهيرية واسعة، بجانب هذا فإن مؤسسات هذه الجماعات، أو تلك، التي تسيطر عليها تسهم في خلق مجال لتدريب واختبار قدرات نشاط الجماعات ورفع درجة كفاءتهم ومستوى فاعليتهم، وهى في النهاية تجسد قنوات اتصال دائمة مع الجمهور وتقوم بدور اجتماعى للعديد من القطاعات، مما يجعلها بمثابة أبنية للسلطة الجديدة التي تستمر عملية تطويرها باستمرار تفاعلها مع المجتمع.

تاسعاً: تواصل الأجيال^(**)، وهى قاعدة مهمة في مجتمع ما زالت تسوده القيم التقليدية - وبخاصة الريف - حيث نجحت الجماعات في الربط بين خبرة الشيوخ وتجاربهم ونفوذهم الأبوى، وبين الشباب وحيويته وقدرته على العطاء، ومن هنا فوجود حالة التواصل بين هذين الفريقين واستمرارها هو خير دليل على توافر عنصر الثبات والاستمرارية في التواصل في مسيرة هذه الجماعات، وتحقيق تراكمات وخبرات كبيرة في هذا الإطار.

عاشراً: تعدد مصادر التمويل، وهو ما يمثل خلاصة تجارب الحركة الإسلامية المستفادة من تجربة جماعة الإخوان التي عانت من تجربة الحصار القاسى في الفترة الناصرية، لهذا حرصت الحركة الإسلامية منذ بداية السبعينيات على تعدد مصادر تمويل أنشطتها ومنها:

(أ) إقامة مئات من المشروعات الصغيرة والكبيرة ذات الطابع الخدمى أساساً في كل الأحياء والقرى في المجتمع المصرى، وهذا مما يخلق لها مصدراً هائلاً للدعاية والدعم المادى بجانب الدور الاجتماعى والدعائى الذى تقوم به هذه المشروعات والذى يحول في المستقبل دون تصفيتها في إطار الإجراءات الأمنية.

(ب) تنظيم رحلات أسبوعية من خلال المساجد لجمع تبرعات لتمويل المئات من

المشروعات الخدمية الخاضعة لهم والملحقة بالمساجد والجمعيات الدينية التي يسيطرون عليها.

(ح) تنظيم مئات الأسواق التجارية التي تأخذ شكل سرادق ضخم يقام فى الميادين العامة أو فى مقر النقابات أو بداخل الحرم الجامعى لتسويق سلع ومنتجات وكتب هى فى الغالب من إنتاج مشروعات مملوكة لأعضاء هذه الجماعات، ويسهم عدم خضوع مبيعات تلك الأسواق للضرائب فى إنخفاض أثمانها وإرتفاع أرباحها التي يذهب منها جزء لصالح الجماعة.

(د) قيام أعضاء الجماعة والمتعاطفين معها، والمقيمين بالدول النفطية، بتنظيم عمليات جمع تبرعات فى الخارج لدعم جهود أخوانهم فى الداخل، هذا إلى جانب قيام بعض الهيئات والمؤسسات فى تلك الدول بتقديم دعم مباشر وغير مباشر لهذه الجماعات.

(هـ) ابتداء بعض الجماعات، خاصة الجهادية منها، أساليب أخرى للتمويل تعتمد أساساً على (مبدأ الإستحلال) والغنيمة، ومن ثم يقوم أعضاؤها بالسطو المسلح على محلات الذهب أو تزوير العملة.. الخ.

(و) كما أن هناك وسائل أخرى للتمويل تعتمد عليها أساساً هذه الجماعات منها توظيف الموارد المالية للمؤسسات الرسمية والشعبية التي يسيطر عليها نشطاء الجماعات لصالح عملها الاجتماعى والسياسى، ومن أبرز الأمثلة على ذلك توظيف موارد الاتحادات الطلابية والنقابات المهنية وغيرها.

حادى عشر: الانتقال من الإطار الجماعى التنظيمى إلى الإطار المجتمعى الجماهيرى الشعبى، ومن الخاص إلى العام، حيث دائماً ماتسعى بعض هذه الجماعات إلى طرح مطالبها وأهدافها بوصفها مطالب عامة وتهتم المجتمع برمته، وكذلك عرض مشكلاتها والعقبات التي تواجهها بوصفها تشكل خطورة ليس عليها فقط، بل على مصالح وأهداف مختلف الشرائح الاجتماعية فى المجتمع.

المبحث الثالث: الواقع الاجتماعى لتوظيف آليات بناء النفوذ والتغلغل وتأسيس الهيمنة:

يهدف هذا المبحث لاستجلاء الطريقة التي يتم بها تشغيل وتوظيف آليات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية فى الواقع الاجتماعى والسياسى، مع

التركيز على مؤسسات المجتمع المدني في مصر، وذلك خلال فترات ومراحل زمنية متتابة، حيث نسعى لرصد التطبيقات العملية والعيانية لهذه الآليات - المجردة - في الواقع الاجتماعي كما تراه وتشخصه جماعات الإسلام السياسي سواء الجهادية منها أو غير الجهادية.

بمعنى آخر فأنا نسعى لرصد الكيفية التي تنزل بها الجماعات السياسية الإسلامية إلى الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وتوظف فيه بنود وأدوات استراتيجيات التغيير العامة لديها - أي الآليات - وهي في نضالاتها وصراعاتها اليومية سواء مع غيرها من الجماعات الاجتماعية الأخرى في المجتمع أو مع النظام السياسي القائم، وكيف تستفيد الجماعة من الآليات المتنوعة وعلى أي الآليات تركز وهل تنجح في هذه العملية، وما هي عوامل النجاح أو ظروف الفشل. إن ما نسوقه من أدلة أو مواقف سلكتها الجماعة للوقوف على كيفية توظيفها لهذه الآلية أو تلك إنما يمكن - تأكيداً لمبدأ تداخل هذه الآليات وتشابكها في إطار استراتيجية عامة واحدة - أن يتم توظيفه في الوقت نفسه للبرهنة على توظيف آلية أو مجموعة أخرى من الآليات، ومن ثم فإن هذه المواقف تكون على سبيل المثال وليس الحصر.

وسوف نبدأ بجماعة الإخوان المسلمين لأنها - في تصورنا - أكثر جماعات الإسلام السياسي تنفيذاً وأعمالاً لهذه الآليات.

أولاً : جماعة الإخوان المسلمين:

شهدت الفترة من (١٩٢٨-١٩٥٤) نشاطاً كبيراً وواسعاً لجماعة الإخوان المسلمين أي منذ نشأتها حتى قرار الحل الثاني، فأسست عدة مشروعات اقتصادية واجتماعية خدمية وثقافية، استفادت منها شرائح اجتماعية واسعة، أما بعد عام (١٩٥٤) وحل الجماعة، وتصفية نشاطاتها، وتقليص نفوذها، واعتقال أعضائها وإعدام سبعة من قادتها ورموزها، انكمشت مشروعاتها واندثر معظمها. ظلت الجماعة على هذه الحالة حتى عام (١٩٧٠) ومجىء نظام الرئيس السادات والذي أفرج عن قادة الجماعة وسمح لأنشطتها المختلفة بالحياة، بل أن الإخوان حينئذ في بداية عصر السادات شكلوا جزءاً من التحالف الطبقي الحاكم.

وأياً ما كان الأمر فإن الفترة من (١٩٥٤-١٩٧٠) وهي مرحلة العداء والوقية بين النظام الناصري والجماعة لن تكون موضوعاً للرصد والتحليل وإنما يتركز الاهتمام في الفترتين (١٩٢٨-١٩٥٤) و (١٩٧٠-١٩٩٥)

فمن حيث الآلية الخاصة بالتركيز على القضايا الصغيرة والمحدودة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والخدمية، نجد أن الجماعة منذ بدايتها سعت للتصدي لإصلاح أحوال الفلاحين

والعمال والطلبة والموظفين والدفاع عن حقوقهم وتبني مشكلاتهم والعمل على حلها، فعلى صعيد القضايا العامة نشطت إدارة الجماعة نشاطاً كبيراً في الثلاثينيات والاربعينيات وأوائل الخمسينيات بذلت جهوداً ضخمة في سبيل حماية حقوق العمال في مواجهة الاستغلال والقهر الرأسمالى والأجنى، الأمر الذى دفع بعض الباحثين للقول بأن العمال قد لعبوا دوراً بارزاً في توسيع وتنمى قاعدة العضوية والتأييد للجماعة. فقد أنشأت الجماعة قسماً خاصاً بين أقسامها للعمال، فجعلت لكل الشركات الأجنبية ملفاً خاصاً بمقر الجماعة وذلك لمراقبة سلوكها التجارى وحماية حقوق العمال أو الجمهور المصرى المتعامل معها، وسعت إلى مساءلة الشركات المخالفة للقوانين القائمة، حيث أرسلت الشكاوى إلى الوزارات المختصة ونشرت صحفها العشرات من حالات الاستغلال الأجنى للعمال، كما أخذت عن طريق (مدرسة العمال) فى الاجتماع بالعمال وتوعيتهم بحقوقهم، كما حددتها قوانين العمل، وسعت أيضاً عن طريق علاقاتها بمكتب العمل وأصحاب الصناعات الخاصة إلى توفير وظائف لمن لا يعملون أو لمن طردوا من أعمالهم، كما أصدرت الجماعة سلسلة من الكتيبات والنشرات التى توزع على العمال وتشرح لهم أمور عملهم، كما قامت بالاشتراك مع وزارات الصناعة والتجارة، بعمل مسح شامل لاحتياجات البلاد الصناعية وإمكاناتها، وإقترحت كذلك إنشاء شركات مساهمة محدودة لاستغلال رؤوس أموال الاغنياء وتشغيلها واقتطاع جزء إسبوعى أو شهرى من أجور العمال كى يتمكنوا من شراء أسهم المستثمرين الأجانب الأصليين وبالتالي تتحول ملكيات الشركات إليهم. كما وفرت الحرب العالمية الثانية فرصة كبيرة للجماعة لان يتسع نفوذها بين العمال، فقد أدت الظروف الناجمة عن الحرب لتعاظم تركيز الجماعة على المشكلات العمالية والتى على رأسها البطالة وظروف العمل السيئة من طول ساعات العمل وانخفاض الأجور وعدم توافر الظروف الصحية للعمل، كالمياه النقية والبيئة الخالية من التلوث، الأمر الذى يؤدى إلى ارتفاع معدلات الوفاة بين العمال، فقد طالبت الجماعة الشركات الرأسمالية الأجنبية والمصرية (شركات الفوسفات - شركة قناة السويس..) بتوفير تأمين صحى للعمال وتحديد حد أدنى لساعات العمل وحد أدنى للأجور، وتشكيل لجان خاصة لتقصى مطالب العمال وإقامة مدارس ومساجد ومستشفيات لهم، ومنحهم كذلك إجازاتهن السنوية.

وقد أسهم هذا النشاط الواضح لجماعة الأخوان ولصحفها وقسم العمال بها بين الصفوف العمالية، إلى ظهور قلاقل ومظاهرات عنيفة بين العمال، خاصة تلك التى ظهرت بين عامى (١٩٤٨-٤٦)، كما سعت الجماعة إلى تأسيس نقابة عمالية تستوحى أفكارها ومبادئها، وقد حققت بالفعل نجاحاً نسبياً وأعلنت صحف الجماعة أن العمال (عمال النقل) قرروا تأسيس

نقابة لهم تعمل وفق مبادئ الأخوان المسلمين وعلى هدى رسالتهم.

كما ذهبت الجماعة لتأسيس عدة مشاريع صناعية وتجارية وذلك للتدليل على إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى المجالات الصناعية والتجارية والاقتصادية، بالإضافة إلى كونها تدر على الأخوان أرباحاً طائلة منها شركات (المعاملات الإسلامية ودار الطباعة وشركة الإعلانات العربية.. الخ) وقد تغلغلت أنشطة هذه الشركات فى كافة المناحى العملية، بداية من صناعات العطور والصابون، حتى صناعة السفن والمناجم والمهاجر والاعلام ، وقد زاد رأس المال بعضها على المليون جنيه^(٢٨).

كذلك وبنفس القدر من الاهتمام، نشطت الجماعة فى الأوساط الفلاحية والطلابية وبين صفوف الموظفين ، فكانت أنشطة الجماعة فى المجال الفلاحى على سبيل المثال، تشكل جزءاً من خطة الإسهام فى الإصلاح الريفى، فالإخوان كانوا يهدفون إلى إعادة خلق القرية المصرية التى كان عمل الجواله فيها أحد سبل تحقيق هذا الهدف، فألقت المحاضرات وعقدت الندوات وأنشأت المدارس وقادت حركات الاحتجاج والغليان الفلاحى ضد الاستعمار الانجليزى فى القرى والنجوع المختلفة، كما ساهمت فى مكافحة الأمراض والأوبئة وشيدت مدافن لفقراء الفلاحين وأنشأت جمعيات للعناية بنهضة القرية المصرية، حتى شكّل نفوذ الجماعة القوى بين الفلاحين أحد أهم الأسباب التى وردت فى قرار حل الجماعة فى المرة الأولى عام (١٩٤٥) والذى أكدده وزير الداخلية آنذاك عباس باشا عمار^(٢٩).

كان للطلبة كذلك نصيب وافر من اهتمام جماعة الإخوان المسلمون فتغلغلت فى كافة المراحل التعليمية وأنماط التعليم، فبعد أن كان الوجود الإخوانى فى الجامعات المصرية فى الاربعينيات ضعيفاً، استطاعت الجماعة تأسيس نفوذ قوى داخل الجامعة، حتى حدا الأمر ببعض أقطاب الإخوان لأن يصف بداية توغل الجماعة داخل الجامعة بأنه (فتح مبین) خاصة بعد أن كان الناس يرونها مؤسسة لا صلة لها بالإسلام أو الدعوة، فقد أصبحت الجامعة . على حد قول حسن البنا - بمثابة (معقل من معاقل دعوة الإخوان المسلمين) . فخصص الإخوان مندوباً لهم فى كل كلية وخصصوا لهم قسماً خاصاً فى مجلتهم، كما استحدثت الجماعة الطلبة على الثورة فى كل ما يمس المناهج الدراسية الإسلامية ووعدت بطبع وترجمة الأبحاث الطلابية الإسلامية الممتازة، كما أصدرت مجلة الإخوان أعداداً خاصة عن الطلاب وحثتهم على ضرورة الجهاد وفقاً لمبادئ الإخوان المسلمين، كما سعت إلى إصلاح التعليم القائم عن طريق التحريض والدعاية لادخال التعليم الدينى فى مختلف مراحل الدراسة بكافة الكليات الجامعية وتقديم المذكرات وتوجيه النصيح إلى وزراء المعارف ورؤساء الوزارات، كما قامت الجماعة بتطوير

وسائل تعليمية بديلة كإنشاء المدارس الإخوانية (التهذيب - أمهات المؤمنين....) ، أى أن اهتمام الجماعة بالطلاب والتلاميذ لم يأت منفصلاً عن اهتمامها بالنظام التعليمى القائم^(٣٠). كذلك فقد اهتمت الجماعة بأحوال الموظفين وقدمت تصورات مختلفة حول الإصلاح الوظيفى والبيروقراطى، فأنشأت قسماً للموظفين فى هيكلها التنظيمى يستمع لشكواهم وينظم أمورهم، كما سعت إلى تقديم مساعدات مادية للذين تقل دخولهم عن ثلاثين (٣٠) جنيهاً شهرياً بل وتسديد مصروفات التعليم الجامعى لأبنائهم^(٣١).

وفى الثمانينيات والتسعينيات احتلت آلية التركيز على حل المشكلات الصغرى والمحدودة المرتبطة بالواقع الاقتصادى والاجتماعى للمواطنين مكانة محورية فى استراتيجية التغيير لدى جماعة الإخوان المسلمين، فقد سعت الجماعة إلى دراسة الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للمواقع التى نشطت فيها وهيمنت عليها، حيث عمدت إلى الاستجابة الجادة لمتطلبات الأعضاء الأمر الذى ساعد على ربط قطاعات اجتماعية عريضة، وخاصة من الشباب، بالجماعة، انجذاباً وراء مصالحها وتطلعاتها.

فقد احتل (مدخل الخدمات) الاقتصادية والاجتماعية واحداً من أهم المداخل التى عن طريقها دخل الإخوان من بوابة النقابات المهنية، بوصفها من أهم مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر على الإطلاق، فمع اختلاف التركيبة العمرية للأعضاء نتيجة لتزايد حجم العضوية الشابة التى شكلت - وفقاً لبعض الدراسات - نحو (٤٠٪) من الاعضاء، ومع تزايد الضغوط على قدرات النقابات ، بل على مؤسسات المجتمع ككل وخاصة مع انتهاج الحكومة لسياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى privatization وظهور موجات الغلاء وارتفاع الأسعار، واتباع السياسات الانكماشية، وتراجع الدور الاجتماعى للدولة، أدرك الإخوان أهمية هذه الظروف فاحتلت المطالب الاجتماعية والاقتصادية ركناً أساسياً فى استراتيجيتهم للعمل داخل النقابات، وراحوا يخاطبون المشكلات الاقتصادية والاجتماعية للأعضاء^(٣٢).

ومن ثم قدم الإخوان فى النقابات المهنية مشروعات خدمية ضخمة، كما فى نقابات الأطباء والمهندسين والبيطريين والمحامين والمعلمين^(٣٣) ، مثل مشروعات الرعاية الصحية والعلاجية للاعضاء والذى استفاد منه نحو (٦٢٪) منهم فى نقابة الاطباء عام (١٩٩٠) على سبيل المثال، وكذا مشروعات السلع المعمرة والقرض الحسن والإسكان والمشروعات الصغيرة والمعاشات

(*) سوف نتناول الظروف البنائية التى خبرتها النقابات المهنية عند مفتتح القرن الحالى بشىء من التفصيل فى كتابنا الثانى.

والأجور وبدل العمل... الخ.

كذلك كان الحال فى البرلمان، حيث امتلأت الاجندة الاخوانية بزخم هائل من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى تهم الجماهير، فعلى صعيد القضايا السياسية تصدى النواب الإخوان لانتهاكات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وطالبوا بضمانات لمباشرة الحقوق السياسية على نحو ديمقراطى ورفضوا القوانين الاستثنائية وطالبوا بإلغائها كما طالبوا أيضاً بتعديل قانون الانتخابات وطريقة انتخاب رئيس الجمهورية. كما طالبوا بحماية المعتقلين ونقل الإشراف على السجون المصرية والمعتقلات من وزارة الداخلية إلى وزارة العدل لتكون تحت إشراف القضاء، أما على صعيد القضايا الاقتصادية فقد انصرف النواب الإخوان لمناقشة عدد من القضايا التى تهم الدوائر التى ينتمى إليها الأعضاء، مثل مشكلات الصرف الصحى وتأخير الاعتمادات المالية الحكومية عليه وطالبوا بزيادة الإنفاق على الأحياء الشعبية، وزيادة كفاية الأدوية والأمصال الرخيصة الثمن لبعض الأمراض، وتدارك النقص الواضح فى السلع الغذائية. كما دعوا كذلك إلى ربط الأجور بالخدمات، وطالبوا برفع أجور المعلمين فى وزارة التربية والتعليم إنقاذاً للعملية التعليمية. كما تساءلوا عن مصير (٤٠) أربعين الف عامل يعملون فى مصانع (الطوب الأحمر) بعد صدور قرار منع تجريف الأرض الزراعية مما أدى لإغلاق العديد من مصانع الطوب، كما هاجموا مفاوضات الحكومة مع صندوق النقد الدولى ورفضوا الموازنة العامة للدولة عدة مرات، وهاجموا السياسة الزراعية للدولة، وطالبوا بتحديد العلاقة بين المالك والمستأجر، ورفضوا قانون الاستثمار لأنه يتيح امتيازات كبيرة للأجانب. كما أثاروا قضايا الفساد الاقتصادى واستغلال نفوذ المسؤولين والوزراء وفى الاستيلاء المال العام وتبديده وخاصة أموال صناديق الخدمات والتنمية المحلية وأموال مشروعات الإسكان الاقتصادى والشعبى.

وفى نواى أعضاء هيئة التدريس بالجامعات، وهى إحدى مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، سعى الإخوان، من خلال النوادى التى هيمنوا عليها، إلى الاستجابة لمتطلبات الأعضاء المالية والخدمية والصحية والسكنية، كما اهتمت كذلك بالسياسات العامة والمباشرة والقضايا الوطنية وناقشتها، ففىما يتعلق بالنظام التعليمى ومشكلاته طالبت هذه النوادى بأن يكون لكافة القوى الوطنية دورها فى الإصلاح التعليمى وطالبت بضرورة استقلال الجامعات، كما قدمت مشروعاً متكاملأ لتطوير قانون تنظيم الجامعات. وطالبت كذلك بتعديل هياكل رواتب الأعضاء ونظام التأمين الصحى وإعادة الأعضاء المنقولين بموجب إجراءات سبتمبر (١٩٨١)، كما طالبت بكفالة حقوق الاجتماع والنشر والتعبير للأساتذة الجامعيين. كذلك فقد شاركت

الاندية التى يهيمن على مجالسها الإخوان الدولة فى تحمل جزء من تبعة الكوارث الطبيعية التى يتعرض لها المواطنون (كارثة العبارة سالم إكسبريس، كارثة السيول، كارثة الزلزال) وقدمت مساعدات مالية ضخمة للمواطنين عن طريق المؤسسات الرسمية، فأحد هذه النوادي - بجامعة أسيوط - قرر خصم عشرة أيام من مكافأة أعمال الامتحانات تخصص لصالح ضحايا الزلزال. كذلك فقد طالبت هذه النوادي بالإسراع بتطبيق الشريعة الإسلامية فى كافة القوانين تنفيذاً للدستور، والحد من سلطات رئيس الجمهورية والغاء قانون الطوارئ، ووقف كافة أشكال التعذيب والاعتقال، كما نددت بتزوير الانتخابات واستنكرت الارتفاع الجنوني للأسعار (٣٣). كذلك وبعيداً عن الأطر التنظيمية والمؤسسية، فقد لعبت جماعة الإخوان المسلمين أدواراً مهمة فى الأحياء الشعبية والقرى والنجوع، وقد تبدى ذلك من خلال الأزمات والكوارث الطبيعية كالزلازل والسيول بوجه خاص.

أما من حيث الآلية الخاصة بتكرار الرموز والمفاهيم والمفردات الدينية وترجمتها إلى مجموعة سلوكيات وممارسات واقعية وشعارات محددة، بهدف التمايز عن الواقع القائم وجذب الأعضاء والإيحاء بتعاظم النفوذ ومراكمته، فقد استفاد الإخوان المسلمون إلى حد كبير من هذه الآلية وآية ذلك التركيز على خلع المسميات الأصولية والتراثية الإسلامية على كافة أنشطة وفعالية الجماعة بدءاً من اسم الجماعة (الإخوان المسلمون) ومروراً بالمعاهد والمدارس (مدرسة أمهات المؤمنين - معهد حراء الإسلامى - مدرسة التهذيب الإسلامية - قسم الأخوات المسلمات) وكذلك (معركة المصحف، وشركة المعاملات الإسلامية، ومجلة الدعوة الإسلامية ومجلة الشهاب) وكذلك كان حال أسماء الدروس والمحاضرات (يوم العبادة - يوم النصيحة - يوم الآخرة).

وقد كان الحال نفسه بالنسبة للشعارات والأناشيد التى يرددونها (الله أكبر والله الحمد) والله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا) والمسميات والتشبيهات التى كان الإمام البنا يخلعها على أصحابه وإخوانه بأن هذا مثل (أبو بكر) وذاك كـ (عمر بن الخطاب) و (عثمان بن عفان) والأسماء والصفات التى كان يخلعها على الجهاز السرى وأفراده. بأنهم مثل (كتائب الرحمن وكتائب الخلاص وجند الله وجيش التحرير الإسلامى) . كذلك كانت الشعارات والشارات التى تميزت بها الجماعة فى بداية عهدها، تعطى لها ولاعضائها بُعداً عاطفياً قوياً وتميزهم عن غيرهم من القوى والجماعات السياسية الأخرى (مصر الفتاة - الشيوعيون - الوفد...) فالمواطن العادى كان يستطيع أن يميز العضو الإخوانى عن طريق الشارة التى يرتديها الأخير، فالعضو الإخوانى الثرى كان يضع

عباءة قصيرة على كتفه مكتوب عليها اسم الجماعة، كما كان خطباء الجماعة - فى المساجد - يرتدون عباءة محلاة بخيوط ذهبية ولها جيب خاص على موضع القلب يوضع فيه المصحف، كما كان لزاماً على العضو الإخوانى فى الثلاثينيات أن يرتدى خاتماً فضياً معيناً فى بنصره اليمنى يشتره من المركز العام أو فروعه، وكان هذا الخاتم يحمل شعار الجماعة وهو سيفان متقاطعان ومصحف، وهو الآن مازال يتصدر كافة مطبوعات الجماعة. كذلك فقد تميزت الأخوات المسلمات فى الجماعة بغطاء الرأس الأبيض والزى الإسلامى^(٣٤).

وفى الثمانينيات والتسعينيات دأب الإخوان على استخدام نفس الآلية فعلى سبيل المثال سعى مرشحوا الإخوان فى الحملات الانتخابية البرلمانية إلى التركيز على ترديد المفردات والعبارات الدينية، واضفاء طابعاً وهالة دينية على عملية التصويت بهدف تشجيع حماس الناخبين على المشاركة، ففى البداية حرصوا فى تبرير دخولهم الانتخابات على التأكيد بأنه للوصول للبرلمان وتبليغ الدعوة الإسلامية إلى المسئولين وأن البرلمان هو وسيلة، من وسائل أخرى لتحقيق هذه الغاية. كما طرح الإخوان مسألة المشاركة ليس كمبدأ ديمقراطى وإنما كواجب دينى وقد شكل هذا العامل عنصراً مهماً للضغط والتأثير على الناخبين فى محيط ثقافى تغلب عليه سمة التقليدية سواء على صعيد الثقافة الاجتماعية أو الثقافة السياسية، فالإدلاء بالصوت فى المعركة الانتخابية هو (إقامة الشهادة لله)، كما ظهرت شعارات (صوتك أمانة، والإسلام هو الحل، وآية "ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه") فى معظم لافتات الإخوان، كما ظهرت عبارات "يد المتوضأ هى خير يد تصون، إصلاح الدنيا لا يكون إلا بالاعتصام بحبل الله، الإسلام هو الحل؛ لأن جوهره معصوم من الخطأ والثغرات التى تصيب غيره من الأنظمة الوضعية، وأيضاً ظهرت جمل مثل "لا إله إلا الله، عليها نحيا ولها نموت وفى سبيلها نجاهد وعليها نلقى الله)، وفى هذا الإطار سعت الجماعة للتحدث بوصفها "الممثل الشرعى للإسلام"^(٣٥).

وفى الانتخابات الطلابية حدث الشئ نفسه فحاول نشطاء الإخوان التأثير فى زملائهم الطلاب وجذب أصواتهم إليهم وتصوير تأييد النشطاء الإسلاميين فى الانتخابات على أنه (واجب دينى قبل كل شئ) وأنه (صوت رسولنا الكريم ينادى من مثواه الأخير وكان لسان حاله يقول: فرطتم فى الأمانة وتركتم الجماعة واتبعتم الشهوات وتركتم أمر دينكم)، كما ارتفعت شعارات الله هو الغاية والدعوة ربانية عالمية (الله غاية - الرسول قدوة - القرآن شريعة - الجهاد وسيلة - الشهادة أمانة) (استجيبوا - سارعوا - سابقوا - جاهدوا - انفروا - اعملوا - وأعدوا) (نحن لا نضحك والأقصى أسير) (لِمَ نعطى الدنيا فى ديننا؟)^(٣٦).

كذلك فإن قراءة مجموعة بيانات الإخوان المسلمون إزاء قضايا العالم الإسلامي، والأحداث اللاحقة في حقبة الثمانينيات والتسعينيات، تفصح عن أن مفردات خطابهم أضحت تنعت النظم العربية (بالفرقة والانقسام والاختلاف والتبعية والخنوع للغرب الكافر)، كما استحدث الإخوان قاموساً من المصطلحات لوصف أزمت الأمة الإسلامية (الاستبداد والدكتاتورية والفرعونية وأزمة الشرعية)، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل اقترح الخطاب الإخواني الحلول الإصلاحية مما فرض مصطلحات ومفردات أخرى مثل (تحكيم شرع الله - الكلمة سواء - الاستمداد من كتاب الله تعالى عزهم ومجدهم وقدرتهم - الصف الواحد - إنقاذ العرب والمسلمين في فلسطين - أعداء الإسلام - الشعوب في مكان والحكام في مكان - الاعتصام بجبل الله - ذيولاً للغرب - جاءوا لرسم الخريطة كما يرونها - الهجمة الصليبية الشرسة - الحلف الصهيوني الاستعماري لإبادة المسلمين - أمريكا هي الوريث الشرعي للاستعمار البريطاني والفرنسي - إحكام السيطرة على الأرزاق والأعناق في المنطقة - سحق حركات البعث الإسلامي في كل مكان - الغرب هو العدو الحضاري للمسلمين - مخطط استعماري لتحويل المسلمين إلى أقلية - حرب الإبادة الكبرى) فهي مفردات متعددة نراها منتشرة في كافة الوسائل التي يتوسمها الخطاب الإخواني لتوصيل رسالته^(٣٧).

وكانت الآلية الثالثة هي التدرج والتنوع في مستويات الحركة والنشاط بدءاً من الارشاد الديني والنصح والوعظ داخل المساجد والزوايا ونهايةً بالعمل السياسي - أو التزامن بين الأنماط المختلفة - والمواجهة مع السلطات، والتي تأتي في استراتيجية الجماعة في المرحلة الأخيرة^(٣٨). وقد سعت جماعة الإخوان المسلمون إلى تطبيق هذه الآلية، بمحذر شديد، وخاصة في المراحل الأولى من نشأتها، فقد حرص البنا على إحاطة ظروف نشاط الجماعة بالسرية والتكتم والبعد عن المصادمات وتجنب مواطن الخلاف والفتنة وعدم التعرض لسلطات الاحتلال في البداية. ففي الإسماعيلية وجد البنا أن المجتمع يتحكم فيه قوى اجتماعية متنوعة، مثل كبار الرأسماليين، والإنجليز وأعيانهم، والعلماء والمشايع، فلم يصطدم بأحد بل كسب ود الجميع، كذلك فقد اعتمدت الجماعة في أيامها الأولى، على المسجد، بوصفه بؤرة وموقع التجنيد الأساسي، ثم إنتشرت بعد ذلك وزاد نفوذها ودخل فيها أبناء المدن والمهنيين والطلاب والموظفين، كما اتسعت مجالات نشاطها. ويصف أحد كبار قادة الإخوان مدى تمسك البنا بهذا المبدأ، فيوضح كيف أنه لم ينتقل بالدعوة من الطور الأول (الدعوة والتبليغ)، إلى الثاني (التكوين والإعداد) إلا بعد أن إطمأن تماماً إلى إتساع نفوذ الجماعة وتزايد عدد أعضائها، وأنه لما وجد المادة الخام وتوفرت لديه تماماً وتدفقت، كان على الصانع الانتفاع بها^(٣٨). كذلك كانت عملية التدرج

فى الانتخابات البرلمانية (تصويت ثم ترشيح ومنافسة) مثلاً حياً على الأخذ بهذه الآلية^(٣٩). أما فى السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات فقد دأبت الجماعة على الأخذ بهذه الآلية وسعت بكافة السبل للحفاظ على مبدأ تدرجية العمل ومرحلية النشاط وعدم السعى للقفز فوق الواقع المستهدف تغييره أو قدرات النشاط القائمين بعملية التغيير، فلم تسع الجماعة لاستعداد الدولة أو التحرش بها، بل سعت ومنذ السبعينيات إلى تأييد سياساتها، كالانفتاح والملكية الخاصة وتقريب الهوة بين المواطنين، بل أيدت سياسات السادات المتعلقة بضرورة تأسيس علاقات حُسنُ الجوار مع كل دول العالم الخارجى بما يعود بالنفع الكثير على المسلمين، بل عندما عارض الإخوان السادات، لم تتخذ هذه المعارضة الشكل العنيف بل مجرد الضغط عليه لتقديم تنازلات سياسية تُخدم أهداف الجماعة^(٤٠).

وقد استمر نفس الحال فى الثمانينيات والتسعينيات حيث حرصت الجماعة على توضيح موقفها من الاتهامات الرسمية لها بالتورط فى أحداث العنف الذى تمارسه الجماعات الإسلامية السياسية الجهادية، فأصدرت بدورها عدة بيانات، أكدت أن الإسلام لا يقر العنف الذى فيه تُوغلُ فى الاستهتار بأرواح البشر، وهو ما لا يقره دين ولا شريعة، وأن هذا التوتر والإرهاب يعصفان باستقرار الأمة الإسلامية، كما طالبت - فى مقابل ذلك - بضرورة تخلى الدولة عن عنفها وأوضحت أهمية الإصلاح السياسى والدستورى وإجراء الحوار الوطنى، كما أدانت الحكم العسكرى والقوانين الاستثنائية وطالبت بإلغائها.

كذلك فقد حرصت الجماعة على إيضاح موقفها من الآخر الدينى (الأقباط) والسياسى (القوى السياسية الأخرى) وقضايا المرأة والشورى^(٤١).

أما الآلية الرابعة : فهى إضفاء الطابع الدينى على كافة أنشطة وفعاليات الجماعة كى تكتسب مزيداً من الشرعية خاصة مع إزدياد وزن المكون الدينى فى النسق الثقافى المصرى، وقد سعت جماعة الإخوان المسلمين إلى تحقيق الاستفادة الجيدة من هذه الآلية . فالإمام حسن البنا، على سبيل المثال، سعى منذ اليوم الأول لدعوته فى الإسماعيلية إلى العزف على وتر أن الإسلام أصبح غريباً فى دياره مهدداً بين أبنائه ومنهم، والتأكيد على أن هناك محاولات للإجهاز على الأمة الإسلامية واندثارها، وأن المسيحية فى أوروبا قد جمعت جموعها وأعدت عدتها لاحتلال ديار المسلمين ونهب خيراتها كما كشف عن أن التجارب التى طبقتها الأنظمة القائمة عن الإسلام فى بلادنا قد أفرغته من مضمونه الحقيقى وضياح أهله فأصبحوا يعانون الفقر والفاقة، ومن ثم فإن الدور التكافلى للإسلام لا بد من إحيائه ولا بد من تقريب الهوة بين الطبقات فى إطار من هدى الإسلام.

ثم كان تأليف (فرقة الأخوات المسلمات) كيفما رآها البنا ليس للتصدى للحملات التي قادتها (هدى شعراوي) لتحرير المرأة وتوعيتها والنهوض بشأنها، وإنما للتمسك بالآداب الإسلامية والعمل على تربية النشء الإسلامي تربية إسلامية حقيقية كما يأمرنا ديننا الحنيف، كما حرمت الجماعة الاختلاط بحجة أنه حرام دينيا. كما تصدت لموجة حملة تنظيم الأسرة وتحديد النسل بحجة أن ذلك ما هو الا حملة للقضاء على نسل المسلمين^(٤٢).

وفى الحقتين الأخيرتين تكشف ممارسات الجماعة عن حرصها الدائم على توظيف هذه الآلية، ففى أحداث زلزال أكتوبر (١٩٩٢) سعت الجماعة لاسباغ التبريرات الدينية على كافة الأحداث والقضايا المتعلقة به فالزلزال جاء بوصفه "غضب من الله" صبه على جهاز الدولة وعلى أولئك الذين لا يطبقون ولا يلتزمون بأصول الشريعة وأحكامها ولا يأتمرون بأوامر الله فى حياتهم اليومية، وأن الدولة التى لا تطبق شرع الله يعترها الهوان والضعف وينخر فى عظامها السوس، فالإسلام هو الحل والشريعة هى البديل.

وفى النقابات المهنية سعى الإخوان فى نقابة الأطباء (١٩٨٤) إلى تغيير (قسم أبو قراط) إلى قسم ذو صيغة إسلامية، وفى نقابة المحامين وعقب نجاح مرشحوا الإخوان فى الانتخابات أدى الإخوان والمتعاطفون معهم صلاة الجمعة أمام مبنى النقابة وأمام سرادق الانتخابات فى عرض الشارع، وفى النقابة ذاتها - المحامين - وقبل فوز الإخوان فى الانتخابات تأسست (لجنة الشريعة الإسلامية) والتى كان من أهدافها الأساسية إعداد الدراسات القانونية المنبثقة عن الشريعة الإسلامية وتعبئة الجهود من أجل تطبيقها وتبنى قضايا العالم الإسلامى فى الخارج. كما أقامت اللجنة ما يسمى بـ (اليوم الإسلامى) لتدارس أمور الدين داخل النقابة وخارجها، كما أقامت الندوات الدينية وأصدرت (جريدة الدفاع الإسلامى) والتى ركزت قضاياها على الدعوة إلى تنقية القوانين مما يخالف الشريعة الإسلامية والمناداة بسقوط الأفكار الوضعية، وإحياء قضايا الجهاد، كما أعادت اللجنة طباعة مذكرات الشيط حسن البنا والاستاذ عبد القادر عودة^(٤٣).

ثم كانت آلية تعددية بؤر ومراكز النشاط ومواقفه هى الآلية الخامسة التى هدفت جماعة الإخوان المسلمون من ورائها إلى تحقيق أقصى انتشار ممكن بين الشرائح الاجتماعية المختلفة وخلق مجال للحركة والتأثير يشمل كافة مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، علاوة على التجمعات الجماهيرية التى يمكن أن تشكل قواعد للعمل السياسى والتنظيمى ومن ثم ممارسة فعالية واسعة فى بناء نفوذها السياسى وتغلغلها الفكرى. وقد كانت النقابات المهنية والجمعيات الأهلية والاتحادات الطلابية والأحزاب السياسية هى تلك البؤر التى شهدت تغلغلاً وإخترافاً إخوانياً لها.

فمنذ نهاية العشرينيات لم تكتف الجماعة بالنشاط فى الريف المصرى بل إنتقلت إلى العاصمة وكافة العواصم والمراكز الحضرية الأخرى، كما لم يقف نشاطها العرضى عند الوجود فى المساجد، والتي كانت فى البداية محور نشاط الجماعة، ولكنها إمتدت إلى المدارس والمعاهد والجامعة. كما أنشأت الجماعة شعباً مختلفة لها فى أماكن عديدة، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن عدد هذه الشعب وصل إلى (٢٠٠) شعبة عام (١٩٤٩)، ولعل هذا ما دفع الشيط حسن البنا إلى القول بأنه قد أصبح للإخوان المسلمون مقر ودار فى كل مكان بالمجتمع المصرى^(٤٤).

العام	١٩٢٩	١٩٣٠	١٩٣١	١٩٣٢	١٩٣٨	١٩٤٠	١٩٤٩
عدد الشعب	٤	٥	١٠	١٥	٣٠٠	٥٠٠	٢٠٠٠

أما بعد صدور قرار الحل الأول للجماعة فقد انحسرت نشاطاتها وتناقص عدد الشعب وإن ظلت الجماعة تحظى بشعبية جماهيرية كبيرة.

كما استمر نشاط الجماعة، وفقاً لذلك، فى حقبتى الثمانينيات والتسعينيات، وعلى نفس الوتيرة حيث حقق الإخوان انتشاراً وتوغلاً فى بؤر عديدة وشهدت هذه الفترة محاولات إخوانية لتأسيس الهيمنة على عدة مواقع جديدة، كالنقابات المهنية والجمعيات الأهلية والاتحادات الطلابية والأحزاب السياسية وغيرها من المؤسسات الوسيطة.

فالنقابات المهنية بدأ ظهور الإخوان المسلمون فيها - وفقاً للعديد من الدراسات - فى منتصف الثمانينيات وكانت أولى النقابات فى ذلك هى نقابة الأطباء (١٩٨٤) ثم تلتها نقابات مهنية أخرى كالمهندسين والمحامين والبيطريين والصيدلة.

كذلك فقد أستطاع الإخوان المسلمون اختراق الحياة الحزبية فى مصر وعقد عدة تحالفات جبهوية مؤقتة مع أحزاب المعارضة الرئيسية واستطاعوا الهيمنة على مجريات الأمور فى هذه الأحزاب، إلى الحد الذى دفع بعض الباحثين للقول بأن الإخوان قد محوا شخصية هذه الأحزاب فى فترة التحالف واستطاعوا إسباغ الطابع الإسلامى عليها^(٤٥). ففى الانتخابات البرلمانية لعام (١٩٨٤) تحالف الإخوان مع حزب الوفد الجديد ذى الصبغة العلمانية، فكان فى هذا التحالف حلاً لمشكلة الوفد فى افتقاد القواعد الشعبية المنظمة وعمليات التعبئة، وخاصة بعد غياب عن الساحة البرلمانية لأكثر من ثلاثين عاماً، وكان هذا التحالف بالنسبة للإخوان حلاً لمشكلة، أو التفافاً حول قانون الأحزاب السياسية القائم، وفى الوقت نفسه تمكيناً للوفد لان يتجاوز نسبة الـ

(٨٠٪) كشرط لدخول البرلمان، وقد كان التحالف الإخواني مع الوفد العلماني مشروطاً بحفظ حرية الحركة والحفاظ على مصالح الإخوان ومتطلباتهم الفكرية، وعلى أثر ذلك ذهبت كثير من الدراسات إلى أن هذا التحالف قد أضفى على الوفد طابع ورداء التمايز عن سائر القوى والتيارات السياسية الأخرى، لكنه في مقابل ذلك كاد يطمس هويته العلمانية تماماً^(*) وآيات ذلك كثيرة، منها أنه أدخلت تعديلات جذرية على برنامج الحزب لجعل الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وأصدر الحزب بياناً يحدد طبيعة الخط السياسي له تجاه القضية، واتسم البيان بالتأكيد على أن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية ليس موضوعاً للمزايدة، وأنهم لا يريدون التغيير لمجرد الرغبة في التغيير، ورفض الحزب للعلمانية التي تنادى بفصل الدين عن الدولة، كما رَفَضَ الدولة الثيوقراطية التي تنادى بسيطرة رجال الدين على الحكم، وأكد زعيم الحزب (فؤاد سراج الدين) أن الوفد والإخوان كلاهما يريد أن يطبق الشريعة الإسلامية ويرفض موجات الشرك والإلحاد والعلمانية على النحو الذي وجدت عليه في الخارج، وهنا فقد سعى الحزب إلى إعادة تفسير موقفه من العلمانية وأقر بأن مصر لم تعرف العلمانية أبداً ولا يمكن أن تقدر على القطيعة الكاملة بين الدين والدولة، لأن لها قيماً وتقاليد وأعرافاً لا يمكن طرحهما جانباً، كما أكد أن الإخوان هم مواطنون مصريون من حقهم تأييد ما يشاءون من الأحزاب القائمة، وأنه كانت هناك علاقة ود تاريخية بين الإخوان والوفد^(**)، وبعد تجربة التحالف أكدت (صحيفة الوفد) أنه "تحالف استراتيجي في تيار واحد هو أصولي ومستقبلي في الوقت نفسه، وفي الواقع، وكما رصدت بعض التقارير، أن مرشحي الإخوان استطاعوا محو شخصية وروح حزب الوفد تماماً في بعض الدوائر وذلك بالترويج فقط لأفكار ومبادئ الإخوان المسلمين.

وقد حدث الشيء نفسه تقريباً في انتخابات (١٩٨٧) مع حزب العمل الاشتراكي ولكن بصورة أشد^(*) فقد كانت أولى النقاط العشر التي دخل على أساسها التحالف الإسلامي الانتخابات هذه المرة هي "أن الإيمان بالله هو أساس الإصلاح الأخلاقي والفضائل وهو أساس حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. كما أولت أهمية ومرتبة متقدمة لتطبيق الشريعة بوصفها نظام متكامل للحياة والحكم ولا تقتصر على الحدود، والتأكيد على ضرورة إحياء الثقافة الإسلامية لتعميق القيم الدينية الصحيحة. كذلك فقد اختلف برنامج تحالف الإخوان مع العمل (١٩٨٧) عن برنامج العمل في انتخابات (١٩٨٤)، حيث حدث تغيير في أولويات

(*) الجدير بالذكر أن المد الإسلامي ظهر داخل حزب العمل قبل أن تظهر تجربة التحالف، الأمر الذي أحدث انشقاقاً كبيراً في بنية الحزب (١٩٨٥).

القضايا محل الاهتمام فبينما كان محل الاهتمام الذى يمثل البند الأول فى أولويات الحزب الانتخابى (١٩٨٤) هو مطلب (إصلاح الأوضاع الاقتصادية)، ويحتل المرتبة الثانية فى البرنامج السياسى العام للحزب، إلا أنه قد تراجع فى البرنامج الانتخابى للتحالف (١٩٨٧) ليصبح البند السابع وحل على رأس الأولويات مطلب (إصلاح نظام الحكم) ثم (تطبيق الشريعة الإسلامية)، أى أن الإصلاح السياسى على منهج الإسلام هو الشرط الأساسى للإصلاح الاقتصادى.

ويظهر المد الإخوانى داخل حزب العمل حدث تصاعد نسبى للخطاب الإسلامى فى ندوات الحزب والتي أصبحت تتركز حول (العدالة فى الشريعة الإسلامية) و (الحلول الإسلامية للمشكلات الاقتصادية) و (الجهاد فى الإسلام). كذلك فى المؤتمرات السنوية للحزب (الخامس والسادس على سبيل المثال) طُرحت الشعارات الإسلامية وهى شعارات الإخوان (نحو إصلاح شامل من منظور إسلامى) وأسقط الحزب من برنامجه (كلمة الديمقراطية) وحلت محلها كلمتى (الحرية والشورى). كما بدأ رموز الإخوان يكتبون فى (صحيفة الشعب) جريدة الحزب التى اتسعت فيها مساحة الخطاب الإسلامى السياسى والتى بدأت أيضاً تهاجم سلوكيات أجهزة الأمن ضد أعضاء جماعات الإسلام السياسى، كما نشرت أخبار الجماعات الدينية فى العالم العربى^(٤٦).

كانت الجمعيات الأهلية أيضاً بمثابة إحدى البؤر والمواقع التى نفذت إليها جماعة الإخوان المسلمون، فقد شهدت عدة جمعيات أهلية تغلغلاً للإخوان - وغيرهم فى بعض الأحيان كالجماعة الإسلامية - ومن ثم ظهرت مفردات ومضامين الخطاب الأصولى السياسى الإسلامى فى خطاب هذه الجمعيات وتزايد الدور الاجتماعى والسياسى لها، فشرعت فى المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية والتأكيد على أن الدين يشمل السياسة وأن السياسة هى الدين، كذلك فقد طالبت بأن تكون مناهج التعليم إسلامية كاملة من الحضارة حتى الجامعة، وإلزام كل من يباشراً عملاً فى الدولة بتأدية فرائض الله، كما طالبت أيضاً بوضع نظام لجباية الزكاة، والقضاء على الدعارة السرية، ومصادرة المخدرات والخمور، وكذلك فقد أقام الإخوان مشروعات عديدة من خلال هذه الجمعيات تخدم قطاعات جماهيرية عديدة، كمشروع الطفل اليتيم الذى بلغت جملة الانفاقات الإخوانية - الشهرية - عليه نحو (مليون جنيه).

وقد كانت جمعيات (الشبان المسلمون) و (الجمعية الشرعية) و (جمعية أنصار السنة المحمدية) من أهم الجمعيات التى خضعت للهيمنة الإخوانية على مجالس إداراتها ووجود علاقات مباشرة بين أقطاب الإخوان والمشرفين على هذه الجمعيات، ومن ثم شهدت الأنشطة الخدمية والاجتماعية والثقافية والدينية لهذه الجمعيات انتعاشاً واضحاً، ف (الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية) شهدت نشاطاتها طفرة كبيرة فى بداية التسعينيات حيث زاد

عدد أفرعها إلى (٣٥٠) فرعاً مشهراً وزاد حجم عضويتها إلى (٨) ملايين عضو، وتنوعت أنشطة الجمعية بين الدعوة الدينية [(بناء المساجد وخدمتها وإنشاء المدارس الملحقة بها لتعليم الفقه وتحفيظ القرآن وتربية النشء) كما بلغ عدد المساجد التابعة لها نحو (٦٠٠٠) مسجد، كما أنشأت الجمعية (معهد الإمامة للدراسات الإسلامية لإعداد الأئمة والدعاة) والرعاية الاجتماعية (حيث إنشاء العديد من المشروعات كالمستوصفات العلاجية والمدارس ودور الحضانة ومراكز التدريب المهني والحرفي ومشاكل الفتيات وورش النجارة، بالإضافة إلى مشروعات (الفتاة المسلمة) و(الطفل البيتيم) الذي يموله الإخوان ويبلغ عدد فروعها نحو (٣٥٨) فرعاً ويمتد ليغطي (١٧) محافظة وتمتد رعايته لتكفل (٧٨,٦٩٨) طفل وذلك بالإضافة إلى مشروع (رعاية الأسرة المسلمة)].

كذلك فقد لعب الإخوان المسلمون دوراً في تسييس أهداف جمعية الشبان المسلمين، فسعت للربط بين الدعوة الدينية وقضايا السياسة والحكم والمجتمع حيث (الدعوة لاقامة المجتمع المسلم) و(الحكم بما أنزل الله)^(٤٧). كما اعتبرت جمعيات أخرى - صغيرة - مثل جمعيات (الخلفاء الراشدين) و(أبى بكر الصديق) و(شباب محمد) و(الهداية الإسلامية) محلاً للتغلغل وتأسيس الهيمنة من قبل جماعة الإخوان المسلمين^(٤٨).

وفى الجامعات المصرية، سواء على مستوى نوادي هيئات التدريس أو بين الشرائح الطلابية، أصبح للإخوان المسلمون وجود قوى، وهنا فقد أضيفت بؤرة أخرى إلى البؤر التي تتركز خلالها الهيمنة الإخوانية. ففي الانتخابات الطلابية حقق الاسلاميون السياسيون بوجه عام نجاحاً قوياً منذ السبعينيات واستمرت هذه النجاحات حتى أوائل التسعينيات، إلى الحد الذي دفع ببعض منظري الجماعة للقول "بأسلمة الجامعات المصرية"^(٤٩).

العام الدراسي	نسبة التصويت لصالح الطلاب الإسلاميين	ملاحظات
	فى تشكيل مجالس الاتحاد	
	(الجماعات الاسلامية المختلفة)	
١٩٨٥/٨٤	٢٩ فى مقابل ٢٠	احتفظ الطلاب الاسلاميين
١٩٨٦/٨٥	٣٥ فى مقابل ١٧	السياسيين بمنصب الأمين العام
١٩٨٧/٨٦	٣٧ فى مقابل ١٥	والأمين العام المساعد على
١٩٨٨/٨٧	٥٠ فى مقابل ٢	مستوى جامعة القاهرة طوال
١٩٨٩/٨٨	٣٢ فى مقابل ١٨	هذه السنوات
١٩٩٠/٨٩	٢٦ فى مقابل ٢٤	

ويتضح من ذلك أن الطلاب الذين ينتمون إلى الجماعات الإسلامية - عامة - قد استطاعوا الفوز بالانتخابات الطلابية فى (جامعة القاهرة) منذ منتصف الثمانينيات وحتى أوائل التسعينيات^(٥٠). ومنذ ذلك الحين بدأت هيمنة الإسلاميين على الاتحادات الطلابية منذ أوائل التسعينيات فى الانخفاض والضعف وذلك بسبب سعي الإدارات الجامعية - بإيعاز من أمن الدولة - إلى شطب كل مرشحى الجماعات السياسية الإسلامية بل واعتقال قاداتهم^(٥١).

أما على مستوى نواذى أعضاء هيئات التدريس فقد استطاع الإخوان المسلمون الاستمرار فى هيمنتهم على مجالس إدارات هذه النوادى، خاصة التابعة منها لجامعات (القاهرة والإسكندرية وعين شمس والمنوفية وقناة السويس وأسيوط والزقازيق)، كما استطاعوا تشكيل (المكتب الدائم للنوادى) والذى يمثل الجامعات المصرية جميعها، وقد استطاعت نوادى أعضاء هيئات التدريس ان تعقد - حتى عام ١٩٩٤ - نحو (٧٣٠) مؤتمراً مشتركاً لها، وكان من أهم مؤتمراتها تلك التى دارت حول (التعليم) و(مشكلة القمح) و (مشكلة المياه)^(٥٢).

والجدير بالذكر انه فى انتخابات نادى أعضاء هيئة التدريس لكلية الهندسة جامعة القاهرة، حقق مرشحو الإخوان المسلمون نجاحاً ساحقاً على مرشحى التكتلات السياسية الأخرى سواء الموجودة داخل (نقابة المهندسين المصرية) أو (كلية الهندسة جامعة القاهرة) وقد كان من نفوذ الإخوان و سمعتهم الطبية" - كما جاء على لسان أحد الاساتذة الإخوان بالكلية - أن لجأ مرشحو التجمعات السياسية الأخرى إلى رفع شعارات الإخوان ولافتاتهم أثناء دعايتهم الانتخابية ورغم ذلك فقد فشلوا فى الانتخابات^(٥٣).

أما الآلية السادسة فكانت السعى إلى اختراق مؤسسات الدولة واستغلالها لمصلحة الجماعة وذلك للحصول على السلطة والدعم والتأييد لأعضائها والوقوف بجانبهم فى أوقات الشدة والمحن، وقد استفادت جماعة الإخوان المسلمون أياً استفادة من هذه الآلية على طول تاريخها السياسى والاجتماعى فقد كان البنا معلماً بوزارة المعارف واستطاع التأثير على قطاعات طلابية عريضة جداً، حتى أن عضوية الجماعة تشكلت فى بداية حياتها من الطلاب أساساً خاصة من طلاب المدارس الإلزامية والعليا والمعاهد الدينية. وقد بلغ من اختراق الجماعات لمؤسسات الدولة وشرائح المجتمع أن قَدَّرَ بعض الباحثين حجم عضويتها بنحو (٢) مليون عضو فى

الأربعينيات، كما قدر البنا نفسه حجم العضوية العاملة فقط بنحو (٥٠٠ الف) عضو عام (١٩٤٥) وأن الأعضاء المنتسبين والمؤازرين يعادل ضعف هذا العدد. ولذلك قرر ميتشل بأن الجماعة حينما أعلنت أنها تتحدث باسم (١٠٠٠٠٠٠) عضو حينئذ كانت على درجة مقبولة من المصداقية^(٥٤).

واستمر الحال في الثمانينيات والتسعينيات على ما هو عليه، بل زاد، فسعى الإخوان إلى اختراق القطاعات المهمة في الدولة، وقد كان قطاع الاقتصاد ومنه القطاع المصرفي، أهم الأمثلة الواضحة على ذلك. وضربت شركات توظيف الأموال مثلاً حياً على ذلك، فقد كانت هذه الشركات حريصة كل الحرص على اختراق المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ونجحت بالفعل في هذه المهمة ليس فقط من خلال التغلغل في بنية الاقتصاد الوطني بل أفشت تشابكاتها داخل المجتمع المصري، فغداً بذلك البعد الاقتصادي لشركات توظيف الأموال لا يمثل سوى البعد الظاهري أو المرئي لجبل الثلج بينما الأبعاد الخفية تكمن وراء ذلك في السياق الاجتماعي والسياسي والثقافي، كما نجحت هذه الشركات في خلق قاعدة اجتماعية عريضة من متوسطي وصغار المدخرين المتضررين من التضخم والذين يبحثون عن عائد مجز للمدخراتهم بأقل جهد ممكن.

وقد جاءت شركات توظيف الأموال الإسلامية لتكون الصيغة المالية - السياسية التي تعبى تلك الفئات الاجتماعية حولها وتتجاوز بهم مؤسسات الاقتصاد الرسمي وقطاع الوسطاء الماليين التقليديين (مصارف، شركات تأمين، سوق المال.. الخ) . ولعل تسحق تلك الشركات بأهداف الدين واستغلال المشاعر الدينية لبعض فئات المدخرين قد أعطى لتلك الشركات ومعاملاتها المالية صبغة سياسية وايدولوجية واضحة، تملخص معادلتها في الانفتاح على السوق المالية العالمية في الخارج والليبرالية الاقتصادية في الداخل مغلفة بشعار الدين الحنيف، لذلك فقد ارتأى بعض الباحثين أن الصراع حول مستقبل شركات توظيف الأموال ليس صراعاً حول مستقبل (النظام المالي) واسلوب تعبئة وتوظيف المدخرات، بل صراعاً حول مستقبل النظام الاقتصادي والسياسي المصري ذاته.

لقد تغلغلت شركات توظيف الأموال واخترقت بدورها قطاعات مؤسسية عريضة منها مثلاً مؤسسات الصحافة ودور النشر، ذلك أن السيطرة على الصحافة ودور النشر كفيلة بالسيطرة على عقول وتفكير صغار ومتوسطي المدخرين، وكانت عقود النشر والایداعات السخية لدى

المؤسسات الصحفية الكبرى ودور النشر (الأهرام - الأخبار - أخبار اليوم - مايو - روزاليوسف - المصور - الجمهورية - دار الشعب - أكتوبر - دار الشروق - المطبعة السلفية)، والتي زادت على ملايين الدولارات، واختراق القطاع المصرفي والقيام بما يشبه عمليات الإغارة عليها take over كالمسيطرة على مجلس إدارة المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، وشراء حصص أسهم في بعض البنوك والمصارف كالمصرف المصري الأمريكي الدولي أو تأسيس شبكة علاقات مع بنوك التنمية الشعبية الوطنية، كانت ضمن أهم محاور التغلغل واختراق القطاع الاقتصادي.

كذلك فقد اشتملت هذه المحاور على الجهاز البيروقراطي للحكومة، حيث سعت شركات توظيف الأموال إلى استقطاب وتجنيد وشراء ذمم كبار المسؤولين لتحديدتهم، ولتسهيل الأمور، سواء تم ذلك عن طريق تعيين بعض كبار المسؤولين ذوي الوظائف القيادية الحساسة في الحكومة في هذه الشركات أو تجنيد بعضهم ليكونوا ضمن جماعة الضغط (اللوبي) المناصر للشركات في داخل أجهزة الدولة ومراكز صنع القرار، كما ظهرت (كشوف البركة) التي بمقتضاها تم توزيع مكافآت عينية وخدمات غير مرئية وقروض حسنة وعمولات نقدية وشقق بأسعار رمزية على المسؤولين في الإدارات الحكومية العليا والذين لعبوا أدوراً مهمة في جلب وضممان بعض الودائع الكبيرة. ويضاف إلى ذلك فقد سعت هذه الشركات إلى توظيف وتجنيد بعض الوجوه الدينية التي تجذب شعبية كبيرة في المجتمع المصري، (كالشيخ محمد متولى الشعراوى والشيخ محمد الغزالي والشيخ صلاح أبو اسماعيل والدكتور عبد الصبور شاهين)، فلتأكيد الطابع والهوية الإسلامية لهذه الشركات كان من الضروري استخدام هذه الأسماء اللمعة . فقد كانت عملية ظهورها أثناء توقيع العقود والافتتاحات الجديدة ، مسألة مألوفة في وسائل الإعلام الرسمي المقروء، وحتى عندما ظهرت الإجراءات الحكومية تتحرك لمحاورة هذه الشركات حرصت هذه الشخصيات على التنديد بالإجراءات الحكومية أمام جمهرة المواطنين في خطب الجمعة.

ويضاف إلى مؤشرات التغلغل السابقة إنه كانت هناك محاولات لهذه الشركات للاستيلاء على بعض المؤسسات الحكومية العلاجية التي تعاني من أزمات مالية، وبالتالي اختراق القطاع الطبي، وإقامة علاقات مختلفة مع دور النشر المختلفة لإعادة طبع كتب التراث وبيعها للمواطنين في مصر بأسعار زهيدة، كما اقتحمت هذه الشركات أيضاً قطاع التعليم الخاص بإنشاء سلسلة من مدارس الحضانه والمدارس الابتدائية والإعدادية الإسلامية^(٥٥).

والألية السابعة التي اعتمدت عليها جماعة الإخوان المسلمون هي آلية خلق الدوافع الدينية والضامنة للاستمرار والتي يرتبط بها وينتج عنها استمرار فاعلية الجماعة ونشاطها في التأثير ومراكمة النفوذ السياسى والاجتماعى، خاصة إذا اتبعت الجماعة سبيل التركيز على برامج

التربية الروحية والاستغراق فى التدن والتدين عن الشريعة الإسلامية والإهتمام بقضايا الإصلاح الدينى والأخلاقى والعقيدى، حيث الحفاظ على عقيدة المجتمع وتنقيتها.

ويتضح ذلك بجلاء فى سلوك الإخوان ازاء قضية الشريعة الإسلامية منذ السبعينيات وحتى التسعينيات، ففي البداية نجحوا فى تضمين الدستور (١٩٧١) فى مادته الثانية وجوب أن تكون الشريعة هى المصدر الأساسى للتشريع، ولكن ضغوطها استمرت من أجل جعلها المصدر (الوحيد) للتشريع، كما تقدموا بعدة مشاريع قوانين لمطابقة القوانين الوضعية بأحكام الشريعة (تحريم تداول الخمر، تطبيق الحدود، تنظيم جمع الزكاة، تعديل قانون الأحوال الشخصية.. إلخ) (*) وفى فترتى الثمانينيات والتسعينيات وأثناء الحملات الانتخابية (١٩٨٤) أولى الإخوان فى برامج التحالف أهمية قصوى لأمر الإصلاح الدينى والعقيدى والأخلاقى، ودارت دعايات التحالف حول تأكيد شمول الإسلام وأهمية التزام أجهزة الإعلام والتعليم بالقيم الدينية السامية وإصلاح الفساد القيمى والأخلاقى بالرجوع إلى أحكام الشريعة، وهنا فقد أكد المرشد العام لجماعة الإخوان - على صفحات جريدة الوفد - أن الإخوان لا يرون فى الانتخابات صراعاً على مغنم زائل وإنما منافسة شريفة يقدم فيها الجميع كل ما عنده لتطبيق الشريعة ولابتغاء وجه الله ومصلحة الوطن.

وقد كانت ممارسات النواب الإخوان فى برلمانات (١٩٨٧، ١٩٨٤) دليلاً دامغاً على محاولتهم هذه، فبداية فجروا قضية (الخلافة الإسلامية والحكم بما أنزل الله) وطرحوا وجوب إعادة الخلافة باعتبارها مطلباً وأملاً ينشده كل المسلمين فى مصر والعالم وأن الاعتقاد بوجوب إقامة الخلافة أمراً لا يتم إيمان مسلم الا باعتقاده، كما أكد الهضيبى أن الرسول (ص) قد ترك الكتاب والسنة ومن يخلفه فى هذا فهو خليفة ابا كانت تسميته رئيس جمهورية أو ملك، إذا كان يقوم على حماية العقيدة وتطبيق الشريعة وإن شذ عن ذلك فهو ليس بخليفة.

كما سعى النواب أيضاً إلى إثارة القضايا التى تتعلق بعدم احترام مؤسسات الإعلام الرسمية بالدين الإسلامى والفضائل الأخلاقية، من برامج ومسلسلات ومقالات تنشر بالصحف تحالف، إن لم تكن تهاجم القيم الدينية، وربطوا بين ذلك وتكرار حوادث الاعتداء على الأعراض آنذاك، كما طالبوا بزيادة حجم الاعتمادات الحكومية المخصصة للأزهر وضرورة الاهتمام بالتعليم الدينى وضرورة أن يتم انتخاب شيخ الأزهر وليس تعيينه. كما هاجموا سياسات وزير التعليم التى تم بمقتضاها حذف الجزء الإسلامى من مقررات التاريخ على تلاميذ بعض المراحل التعليمية وأكدوا أن ذلك يُراد به طمس الهوية الإسلامية، وأيضاً ما يحدث بشأن اعتقال ومطاردة أعضاء هيئات التدريس بالمؤسسات التعليمية المختلفة بسبب انتمائهم لتيار لا تحبذه الدولة (جماعة الإخوان المسلمين) وحرمانهم من ترقيتهم وتقدمهم للمناصب العليا.

كما طالب النواب الإخوان الحكومة بمنع وتحريم تداول الخمر وبيعها أو تصنيعها وتحريم لعب القمار والتعامل بالربا وإعادة النظر فى أندية الروتارى والليونز وإغلاق الملاهى ودور اللهو. كما طالبوا كذلك بوضع خطة زمنية محددة لتهيئة المجتمع لتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية. وعند مناقشة بيانات الحكومة (يناير من كل عام) كانوا يشيرون أن هذه البيانات دائماً ما تأتى خالية من النية لتطبيق الشريعة الإسلامية، كما طالبوا وزارة الإعلام لتعديل خطة برامجها (الاذاعة والتلفزيون خاصة) خلال شهر رمضان بما يتناسب مع الجو الروحى له ومنع المشاهد الجنسية من الأفلام والإعلانات.

كما هاجم النواب الإخوان وزير الثقافة بسبب مهرجانات القاهرة السينمائية والتي تعقد كل عام وخطورتها التي تكمن فى احتوائها على قصص هابطة ومشاهد عنف وجنس فاضح، واستهزاء بالله والرسول ﷺ ورجال الدين المسيحى، وأن هناك ما يزيد على (٢٠٠) ألف شاب وفتاة يشاهدونها كل عام وطالبوا بإلغائها فوراً^(٥٦).

ويضاف إلى ذلك فقد لعبت الجماعة دوراً واضحاً فى مدافعة الكتاب العلمانيين الذين "تجرأوا على النصوص الإسلامية والسنة النبوية وأثمة الاجتهاد". وقد كانت واقعة (فرج فودة ونصر أبو زيد) مثلاً حياً على ذلك^(٥٧).

وكانت عملية الانتقال من الدعاية للأوضاع المؤسسية بمثابة الآلية الثامنة التي لجأت إليها جماعة الإخوان المسلمون من أجل بناء نفوذها السياسى والفكرى والاجتماعى من خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. فالانتقال من الدعاية إلى إيجاد مؤسسات ومراكز منظمة للجماعة يساعدها على تجسيد أفكارها والحفاظ على استمراريتها الوجودية ووقايتها من خطر الذوبان فى المجتمع، إذا تحولت أنشطتها الحركية والثقافية والاجتماعية والسياسية إلى مؤسسات لها طابع الاستقرار، فيمكنها ذلك فى نهاية الأمر من زيادة القدرة على التغلغل فى قطاعات المجتمع المدنى وممارسة الهيمنة ومراكمة النفوذ والخبرات.

فعلى سبيل المثال حينما أرادت الجماعة ممارسة العمل السياسى والتعبير عن رؤاها فى مختلف القضايا الاجتماعية المثارة، حتى وهى غير معلنة رسمياً كتنظيم سياسى أو حزبى^(*)، سعت إلى الاستفادة من جو الانفراجة الديمقراطية فى بداية الثمانينيات ومن ثم عقدت تحالفات مع أحزاب قائمة وشاركت فى الانتخابات البرلمانية لممارسة حق إختيار السلطة التشريعية ولتجربة برامجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما راحت تستفيد من غياب شكلها الحزبى فبحثت عن منابر بديلة للممارسة السياسية الشرعية فكانت النقابات المهنية أيضاً أهم هذه القنوات والمنابر البديلة.

وكذلك ظلت الجماعة حريصة دائماً - وما زالت - على مؤسسة نشاطاتها فسعت إلى تأسيس حزب سياسى، ولكن بطرق مختلفة متنوعة (تجربة حزب النهضة وحزب الوسط)، يعبر عن أفكارها ويحسد مبادئها وبرامجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخاصة بها، كما سعت إلى المطالبة بعودتها إلى الحياة الاجتماعية كجماعة شرعية وقانونية وبطريقة دستورية من خلال مطالبات أعضائها، نواب البرلمان، بذلك مرات عديدة متسائلين "هل من صالح المجتمع أن يظل قطاع كبير من الشعب بعيداً عن الممارسة الديمقراطية، كما أنه بات من حق جماعة الإخوان المسلمين أن تسهم بشكل علنى فى بناء المجتمع ومؤسساته" (**).

وضماماً لوجود الشكل المؤسسى الأكاديمى والإعلامى لجماعة الإخوان المسلمين تطرح فيه تصوراتها وتعرض لنتائج بحوثها ودراساتها، سعت إلى تأسيس عدة مراكز (بحثية) لصناعة الفكر والرأى، وأصدرت مجلات عديدة بعضها صودرت والآخرى مازالت قائمة (الاعتصام - اللواء الإسلامى - النور الإسلامية - آفاق عربية - المختار الإسلامى - الأسرة العربية - الأمة فى عام)، بالإضافة إلى صحيفتى (الشعب والأحرار) لسان حال حزبى العمل والأحرار حيث تُفردان بعض صفحاتهما لكتاب الإخوان ومثقفهم بصورة دائمة (٥٨).

أما الآلية التاسعة التى اعتمدت عليها جماعة الإخوان المسلمين فى عملية بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية فى المجتمع المصرى، فكانت آلية تواصل الاجيال داخل الجماعة بين الشيوخ القدامى وشبابها. فالذى يقرأ كتابات الإخوان منذ نهاية العشرينيات وأوائل الثلاثينيات وحتى الآن يجد - بالرغم من قلة الكتابات الموجهة أساساً إلى الشباب، وشباب الجماعة خصيصاً - إن جزءاً منها يتوجه إلى فئة الشباب، فالكتب والمقالات والبيانات والنشرات قد نجحت إلى حد كبير فى نقل فكر ومنهج وخبرات الجماعة إلى جيل الشباب، ذلك الذى نشأ خلال مرحلة الجمود التى مرت بها الجماعة آبان الفترة الناصرية.

لقد نجحت الجماعة فى تضيق الفجوات بشأن إختلاف الرؤية والمنهج بين أجيالها (٥٩)، وتقديم دعوة الإخوان بصورة لا تقبل الخلاف وبصورة تتسم بالمرونة، وقد ساعد ذلك إلى حد كبير على استمرار التماسك التنظيمى للجماعة، خاصة إذا كان الخطاب الإخوانى يتطرق إلى تكتيف المسائل الفقهية والأمور السياسية التى تجذب قبولاً لدى فئة الشباب الإخوان (٦٠) ففى الجامعات على سبيل المثال تمكن الإخوان من تربية قواعد طلابية شابة مؤيدة ظهرت بصفة خاصة عندما التقى شباب الجماعة بشيوخها من خلال المحاضرات والندوات والمؤتمرات، وسعى الشيوخ (التلمسانى ومشهور خاصة) إلى "توريث الدعوة للشباب" وتهيتهم لتحمل مسيرة الدعوة فى الجامعة (٦١). وبعد ذلك تحولت هذه القيادات الشبابية، بعد تخرجها من الجامعات،

إلى النقابات المهنية، وهم الذين أضحووا بعد ذلك مهيمين على مجالس إدارات هذه النقابات (الأمين العام لنقابة الأطباء، الأمين العام المساعد كذلك، الأمين العام لنقابة المهندسين، والأمين العام المساعد، وأمين الصندوق، ووكيل النقابة، الأمين العام لنقابة العلميين... الخ). وتكرر هذا الموقف تقريباً في البرلمان (١٩٨٤، ١٩٨٧) ففيه وجد أبناء المرشدين الأول والثاني للجماعة وهم من الذين يتراوح متوسط أعمارهم بين (٣٥-٤٥) عاماً إلى جانب بعض شيوخ الجماعة (٦٠-٧٠ عاماً). لقد أخذ الشباب عن الشيوخ مميزات الاستناد إلى قوة التنظيم ودقة الحركة والعمل الجماعي، وذلك في مقابل تميز فئة الشباب بالمرونة والهدوء وقبول العمل السلمي^(٦١).

والآلية العاشرة من آليات بناء النفوذ والتغلغل والهيمنة هي تعددية مصادر التمويل، فمنذ نشأة الجماعة وهي تسعى إلى ضمان مصادر متعددة للتمويل تحقيقاً للاستقلال وعدم الخضوع الفكرى أو التنظيمى لأية جهة أو جماعة أو نظام، ومن ثم كانت حملة المشروعات والشركات التى أنشأتها، إضافة إلى القيام بحملات للتبرعات الداخلية والخارجية وخاصة من أثرياء المسلمين الذين كانوا ينظرون بعين الاعتبار لأنشطة الجماعة، وكذلك الاشتراكات وحصيلة مبيعات المطبوعات والشارات والاقتراض من الحكومة - فى البداية - أو الأفراد.

وفى الثمانينيات والتسعينيات، وبعد خبرة التصفية فى فترتى الخمسينيات والستينيات، سعت الجماعة إلى خلق قاعدة اقتصادية متنامية، تتوازى معها شبكة من المؤسسات الخدمية والإعلامية المساندة، هذه المؤسسات تشكل فى مجملها مصادر لخدمات متنوعة وفرص عمل متزايدة لا للإخوان فحسب ولكن للشرائح الاجتماعية العريضة من الطبقات الوسطى والدنيا، وهذه المؤسسات تشكل كذلك إحدى الضمانات الأولية للتمويل التى تعتمد عليها الجماعة فى طرح وتشغيل برامجها الاقتصادية وتصوراتها السياسية والاجتماعية.

ويضاف إلى ذلك تحويلات إخوان الخليج والإخوان المصريين العاملين بالخارج وشركات توظيف الأموال الإسلامية ومضاربات الإخوان فى الأسواق المالية والبورصات المحلية والعالمية. كلها شكلت بدورها مصادر تمويل وتشغيل لأنشطة الجماعة والتى هى فى النهاية تضمن لها استمرارية وجودها وعدم الاندثار أو التصفية من قبل سلطات الأمن وبالتالي تضمن استمراريتهما فى بناء النفوذ والهيمنة والتغلغل^(*).

(*) رصد يفون يزبك حداد Y.Y. Haddad فى إحدى دراساته ، بعض جوانب ظاهرة البنوك الإسلامية وكان ضمن ما ذكره، أنه من أشهر هذه البنوك "بنك فيصل الإسلامى" والذى صُمم مع غيره من البنوك الإسلامية، ليكون البديل الإسلامى لنسق البنوك الأمريكية والأوروبية وهو - أى بنك فيصل يوزع ما يقارب (٢,٥٪) من أرباحه السنوية على أوجه الزكاة المختلفة (والتي قدرت بنحو مليون دولار أمريكى سنوياً عام ١٩٨٥ مثلاً) وتوجه للأغراض التى =

أما الآلية الحادية عشر والأخيرة فكانت آلية القدرة الفائقة على الانتقال السريع من الإطار الخاص إلى العام ومن السياق النوعي الفئوي إلى المجتمع الجماهيري، أى القدرة على طرح أفكار وتصورات الجماعة ومواقفها بوصفها أفكار ومبادئ وتصورات عامة، والقدرة كذلك على جعل همومها ومشكلاتها الخاصة بها بمثابة هموماً ومشكلات جماهيرية مجتمعية عامة، نابعة من صميم اهتمام وتفكير المجتمع وبوصفها مشكلات يعانى منها كل أفراد المجتمع وتهدد الكيان الاجتماعى العام.

فتسويغ الجماعة لوجود أعضائها فى البرلمان كان بهدف الدفاع عن الشريعة الإسلامية والتي هى مطلب جماهيرى عام وليس فقط هدفاً أساسياً تسعى إليه الجماعة، ولقد بعث النواب الإخوان من خلال البرلمان رسالة إلى المجتمع والدولة مؤداها أن مطلب تأسيس المجتمع والدولة الإسلاميين هو مطلب شعبى وليس مطلب الإخوان وحدهم أو غيرهم من الجماعات الأخرى، وكان من أثر ذلك أن سعى الإخوان إلى نقل معركة تطبيق الشريعة إلى الشارع المصرى ومن خلال المساجد فكانت عملية حشد المواطنين داخل المساجد من باب التأكيد على جماهيرية المطلب^(*)، وأيضاً من قبيل الضغط على النظام السياسى، فعلى سبيل المثال شهد (مسجد النور بميدان العباسية) اجتماعات جماهيرية حاشدة شارك فيها رموز الإخوان وأعضاء من نوابهم فى البرلمان وذلك بشأن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

كذلك فقد نجح الإخوان، تؤازرهم قوى سياسية أخرى لعوامل أخرى أغلبها براجماتية، فى فرض موضوع الشريعة الإسلامية على الحياة السياسية فى البلاد فأصبح يغطى مساحة كبيرة من صفحات الصحف القومية والحزبية والمستقلة، كحوار فكرى سياسى بين مختلف التيارات السياسية، وأصبح موضوعاً لا يخلو منه أى برنامج سياسى عام أو انتخابى لأى حزب من

=تخدم الحركة الإسلامية بوجه عام ويتضمن ذلك منح بعض العطايا والهبات والرواتب المنتظمة للكتاب الذين يتولون الكتابة لصالح الحركة الإسلامية ككل سواء من كانوا من أبناء الحركة الإسلامية أو من غيرهم. وفى استبار Interview أجراه Haddad مع المستشار سعيد العشماوى. الكاتب العلمانى ورئيس المحكمة الدستورية العليا السابق. أكد الأخير أن أحد كبار المسؤولين فى بنك ناصر الإسلامى قد أتاه عام ١٩٨٥، وعرض عليه أن يكف عن الكتابة ضد الحركة الإسلامية ومنع مساهمة الكتاب الغربيين ومساهمة توجهااتهم المعادية للإسلام، وذلك مقابل منحه راتب شهرى قدره (٣٠٠٠) دولار. وقد أكدت هذه الدراسة أن البنك يضم عضوية كبيرة من جماعة الإخوان، وتوجه أمواله إلى أمور نشر العقيدة الإسلامية وخاصة ما تعلق منها بالوسائل المادية (الكتب والمذكرات والنشرات وأشرطة الفيديو والكاسيت والبرامج الإذاعية .. بالإضافة إلى مساعدة الأيتام والأرامل والمرضى والفقراء والمحتاجين... راجع :

Yvonne Y. Haddad : Islamic awaking in Egypt, p. 243, p. 258.

الأحزاب أياً كان توجهه السياسى والأيدىولوجى^(**).

كذلك فإن اعتقال قادة جماعة الإخوان المسلمين والزج بهم فى المعتقلات والسجون وتعذيبهم، وشطب مرشحيها من الانتخابات الطلابية، واسقاطهم فى انتخابات الحليات والبرلمان ، كل ذلك يأتى ليس بوصفه مشكلات خاصة بالجماعة وإنما بوصفه تعدياً على حقوق الإنسان المصرى فى العمل السياسى والديمقراطى وانتهاكاً للديمقراطية وعرقلة مسيرة التحول الديمقراطى فى المجتمع المصرى.

ثانياً: الجماعات الإسلامية الجهادية (الجماعة الإسلامية):

نركز هنا فقط على الجماعة الإسلامية وذلك لأن جماعة الجهاد، لا تقبل مطلقاً بالعمل السلمى المرحلى والاجتماعى، فالجماهير فى تصور قادة الجهاد، لا دور لهم مطلقاً فى عملية التغيير الاجتماعى والسياسى لتأسيس الدولة الإسلامية ومن ثم فليس لها جهود توجه إلى المواطنين أياً كان نوعها، وإنما بالاساس تأتى عملية التغيير من أعلى ومن رأس النظام إيماناً بمبدأ الفورية والثورية. وترتيباً على ذلك فتنظيمات الجهاد لا تولى أهمية إلا للتغلغل فى بنية المؤسسات العسكرية - كما سبق وأوضحنا - كما أنها ، وعلى عكس ما تشير كثير من الدراسات، لا تهدف إلى اقامة المجتمع الإسلامى، بل الدولة الإسلامية والحكم الإسلامى أولاً، ثم بعد ذلك يأتى المجتمع الإسلامى، الذى بدوره يذوب ويتلاشى فى إطار الدولة الإسلامية.

كما أنه يجب أن نلفظ - تماشياً مع ما سبق - إلى أن الجماعة الإسلامية أيضاً تقترب إلى حد كبير من المنهج العنيف الذى تتبناه الجهاد، ولكن هناك أيضاً شق ونصيب للعمل الاجتماعى والخدمى والذى يوجه أساساً إلى الأفراد فى المجتمع^(***)، وأياً ما كان الأمر فالذى لا مزية فيه أنه، وتوازيها مع البنية الفقهية والتركيبية الايدىولوجية للجماعة الإسلامية، لن تكون كل الآليات السابقة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة موضعاً للرصد والتحليل، فالجماعة الإسلامية، تكفر النظام السياسى القائم ومؤسساته ولا تعترف أساساً بالأحزاب السياسية القائمة بل تعدها من صنع الجاهلية و ما تقوم به شرك وكفر بواح، والنقابات المهنية كذلك لا تلقى قبولاً أو شرعية لدى أعضاء الجماعة قاطبة، ومن هنا فليس لنا، فى ضوء ذلك، أن نتوقع أو نجد لدى الجماعة الإسلامية آليات للتغلغل فى مؤسسات مدنية تكفرها وترفضها من حيث المبدأ.

إننا فقط سنكشف عن آليات نجحت الجماعة الإسلامية بالفعل فى توظيفها خدمة لأهداف بناء النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة من أجل التغيير، ليس من خلال مؤسسات المجتمع المدنى، بل من خلال المواقع والاحياء الشعبية والمناطق العشوائية والجيوب الريفية والاطراف، فقد

أشارت بعض الدراسات الحديثة والتقارير السنوية إلى أن الجماعة الإسلامية قد هيمنت بالفعل على بعض المناطق فى محافظات (أسيوط والمنيا ودمياط والقاهرة) (امبابة - بولاق الدكرور - منشأة ناصر - عين شمس... إلخ) وقدمت بذلك تجارب حية لتوظيف وتشغيل آليات بناء النفوذ من أسفل والتغلغل والهيمنة من أجل تأسيس الدولة والمجتمع الإسلاميين.

فمن حيث الآلية الأولى وهى استخدام المصطلحات والمفردات الدينية وتكرارها وتكثيفها وتركيزها فى مجموعة رموز ومفاهيم دينية وإشارات وشعارات محددة، وهذه بدورها إنما تشكل منظومة مذهبية من الكلمات تساعد على إحداث تجانس فى معتقداتهم وتحرك العواطف والفعل، كما تشكل نظرتهم إلى العالم وتصوراتهم للحقيقة، كما تساعد على التمايز عن السياق الاجتماعى المحيط والاستعلاء عليه والإيحاء بتعاضد القوة والنفوذ والانتشار.

من هذه المصطلحات والرموز ما يستخدم عند وصف الواقع الاجتماعى والسياسى القائم (الجاهلية - دا الحرب - علمانية المجتمع والنظام - الجماهير المجتمعة على الضلال - العبودية - سوق الرقيق المسمى بالاختلاط)، وكذلك ما يتعلق منها بتوضيح موقف الجماعة من النظام السياسى ورموز السلطة والنخبة المثقفة وممارساتهم (هم علمانيون كفار - ذيو لا وإذناً للغرب الكافر - اعداء الله والإنسان - قوى الشرك والظلام - حزب الشيطان - الأرباب الجدد - المتسلطين على رقاب العباد - رجال الدين المحترفين - حاكمية البشر)، وعند حديث الجماعة عن الانتخابات والبرلمان والأحزاب نجد مفاهيم مثل (مناهج وأحزاب العبيد - عبادة العباد - الكفر البواح - لعبة الانتخابات القذرة - شرائع الإسلام تندثر - تغيب الشريعة فى مصر - لن يفلح سوى الجهاد - شعارات ضالّة فاجرة كسيادة القانون واحترام الدستور - الغزير الفكرى العلمانى الشرس)، وعند إعلان موقف الجماعة من قضايا التغيير وما تنوى عمله (إقامة مملكة الله بالثورة الشاملة على حاكمية البشر - الانطلاق الجهادى كى يكون الدين كله لله - خلافة تسوس الدين بالدين - الصياغة الإسلامية للانفس وفق شريعة الرحمن - الأخذ بيد الناس لاقالتهم من عثراتهم والحيلولة دون أسباب ضلالهم وغوايتهم - نقوم لله قومة لادعة فيها - رواحل النهر - جند الله - حزب الله - سنمرغ أنوف الطغاة فى الرغام - غضبة لله وقومة لادعة فيها - فن الموت - الحاكمية) ، وعند وصف طبيعة المنهج المستخدم فى التغيير (المنهج الربانى - المنهج القرآنى - التوحيد والوحدانية - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - التصور الإسلامى) وعند إعلان موقف الجماعة من الغرب والحضارة الغربية نجد مفاهيم (الحلف الشيطانى الصهيونى العلمانى الشرس - إفلاس الحضار الغربية فى عالم القيم - قيادة الرجل الغربى للعالم أوشكت على الزوال - الهجوم الاستشراقى الماكر...).

كذلك فإن هناك (شرائط الكاسيت والفيديو) والتي تحوى خطب زعماء الجماعة ورموزها والتي تمتلئ بالمفاهيم والتفاسير الدينية التي تسهم فى تشكيل جزء من رؤية الجماعة للواقع القائم وما ينبغى أن يكون، فتعد هذه الشرائط أداة مهمة من أدوات التغلغل الفكرى للجماعة ونشر أفكارها ومبادئها بين الأفراد، بعضها شرائط غنائية تحتوى أغاني اسلامية متنوعة موضوعاتها، وبعضها شرائط عقادية تتناول بالشرح العقائد الدينية كما تراها الجماعة والبعض الثالث يتعلق بأفكار الجماعة ذاتها بصوت أبرز قادتها (عمر عبد الرحمن - طلعت فؤاد قاسم - ناجح إبراهيم... إلخ) وتتضمن رأى الجماعة فى النظام القائم وتطبيق الشريعة وصور الفساد الاخلاقى والعلاقة مع الغرب وإسرائيل، كما تشتمل على مناظرات بين شخصين أحدهما مسلم والآخر مسيحى، وكذلك نصائح للمرأة المسلمة (ارتداء النقاب - رفض الحجاب - الجهاد فى سبيل الله - تحريم الموسيقى والغناء...) (٦٢). كذلك حرصت الجماعة الإسلامية على أن يكون لها شعاراتها الدينية الخاصة بها، فرمز الجماعة هو (مصحف مفتوح يخرج منه مصحف آخر صغير وأشعة من النور)، وبعد ذلك أصبح عبارة عن (ذراع قوية تحمل مصحفاً مفتوحاً)، كما أن بيانات الجماعة دائماً تبدأ بالتسمية أو بعبارة "لا إله إلا الله محمد رسول الله" متميزة عن جماعة الإخوان المسلمين (٦٣).

أما الآلية الثانية وهى التركيز على القضايا الصغرى والمشكلات المحدودة، وهو ما سعت إليه الجماعة الإسلامية فى المناطق المتخلفة Slums والأطراف والجيوب التى نشطت فيها وبسطت هيمنتها عليها، ذلك فى الوقت الذى تشكل فيه الأزمة الاقتصادية الشغل الشاغل لكثير من المواطنين. حيث أدركت الجماعة أن المواجهة مع الدولة لا تستلزم العنف فقط وإنما أيضاً العمل على كسب أكبر تأييد جماهيرى لها، ومن هنا أنشأت عدة (لجان للعمل الاجتماعى) فى المساجد التى تسيطر عليها. فأقامت هذه اللجان فصولاً نحو الأمية وفصولاً لتقوية التلاميذ وتحفيظ القرآن، كما كانت تقوم ببعض الخدمات مثل توزيع السلع الغذائية والملابس على المواطنين الفقراء فى المناسبات المختلفة وتدفع المصاريف المدرسية لفقراء التلاميذ، كما اهتمت بدراسة المشكلات التى يعانى منها المواطنون كالصحة والتموين والمواصلات وقدمت حلولاً جزئية لهذه المشكلات. وفى مجال الصحة أنشأت المستوصفات الإسلامية بالمساجد التابعة لها، وتضم هذه المساجد أطباء من أعضاء الجماعة يقومون بالكشف على المرضى ويقدمون إليهم الأدوية من العينات الطبية الجانية التى يحصلون عليها، وفى مجال التموين امتدت الخدمات التى تقدمها لجان العمل الاجتماعى حتى وصلت إلى إقامة مشروعات اقتصادية صغيرة (مناحل العسل ومزارع الدواجن ومشروعات تسمين الماشية وإنتاج الألبان ومشغل التريكو والتطريز...

الخ)، مما ساهم في إيجاد فرص عمل لعدد كبير من العاطلين . كذلك فقد اهتمت هذه اللجان بالقيام بأعمال الصلح بين الأهالي، فكانت تعقد المصالحات بين العائلات الكبرى في حالة نشوب نزاع أو خصومات ثارية بينها كما تدخلت لجان العمل الاجتماعي أيضاً في فض المنازعات اليومية بين الأهالي ومنها المشكلات الاسرية، ومن هنا فقط استطاعت الجماعة الإسلامية في هذه المناطق أن تخلق نسقاً غير رسمياً من الضبط الاجتماعي.

وقد جسدت جهود الجماعة في (منطقة أمبابة) مثلاً حياً على ذلك، فقد انتشرت لجان العمل الاجتماعي ولعبت دوراً جوهرياً في بسط النفوذ الاجتماعي والسياسي بين المواطنين منذ عام (١٩٨٨)، وكان ضمن مشروعاتها (مشروع التلاميذ الأيتام) فمن خلال مسئولية أعضاء الجماعة عن المناطق المختلفة كان يتم إعداد كشف بأسماء التلاميذ الأيتام ومع مطلع كل عام دراسي يذهب عدد من مسئولى الجماعة إلى المنازل التي جرى حصرها ويعطى لكل تلميذ "شنطة كتب أو ملابس المدرسة وكراريس وأقلام وحذاء وشارات". وفي الأعياد ، مثل عيد الاضحى، يذهب مسئولوا الجماعة إلى القصاصين في حى امبابة ويطلبون منهم تخصيص كمية من اللحوم للفقراء وكذا محلات البقالة ومحلات الأقمشة، وكان يتم توزيع هذه السلع بمعرفة الجماعة. كما أنشأت الجماعة الإسلامية هناك صندوقاً خيرياً من تبرعات التجار الاعضاء في الجماعة والحى ومن خلال الدعم السخي لهذا الصندوق وتم تأسيس عدة مشروعات (مشاغل)، وكان الشباب المتطوع يقوم بجمع الملابس القديمة من القادرين ثم غسلها وكيها ويعاد توزيعها على المعوزين. وفي ضوء تعرض المواطنين لقسوة رجال الشرطة في حالة الذهاب لفض المنازعات أنشأت الجماعة (لجنة صلح لحل المشاكل العائلية) وبين الجيران وكانت أهم المشاكل التي تم حلها بنجاح شديد (إصلاح ذات البين بين أزواج متخاصمين على وشك الطلاق ، تحصيل ديون من أشخاص امتنعوا عن السداد، تاديب أبناء عاقين تطاولوا على والديهم، فض مشاجرات عنيفة.. إلخ).

لقد حققت الجماعة الإسلامية الهدف من إنشائها لهذه اللجان، حيث تقديم الخدمات للمواطنين من جهة، والعمل على تسييد أفكارها ورؤاها وتشغيل تصوراتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جهة ثانية، وربط الافراد المستفيدين بالجماعة ربطاً وثيقاً بحثاً عن اشباع حاجاتهم الأساسية من جهة ثالثة.

أما الآلية الثالثة والتي اعتمدتها الجماعة الإسلامية فكانت تعدد مراكز وبؤر النشاط وقد تنوعت هذه البؤر لدى الجماعة بين المسجد والجامعة وحتى "الشقق المفروشة". فالمسجد كان يمثل نقطة البداية في عمل الجماعة، خاصة المساجد الأهلية حيث لعبت دوراً مهماً في العمل

الدعوى والتنظيمى للجماعة، ففيه يتم اختيار العناصر الصالحة للانضمام للجماعة وفيه أيضاً تنشر الجماعة فكرها ومبادئها، حيث عقد لقاءات جماهيرية مفتوحة وفيه تنظم الجماعة الدروس العلمية لفهم وتفسير القرآن والحديث وفيه أيضاً تعقد اللقاءات الاسبوعية مع قادة الجماعة، كل ذلك بهدف تبرير وتزكية مواقف الجماعة من القضايا السياسية والاجتماعية والفقهية المختلفة، ولكسب أكبر تأييد ممكن لها من النشطاء، وكذلك تقديم وجهات نظر مخالفة لما تبثه أجهزة الأعلام. وقد استطاعت الجماعة - كما ورد على لسان أحد قادتها - أن تبسط نفوذها على معظم المساجد الأهلية فى نحو (١٨) محافظة.

كما كانت الجامعات أيضاً إحدى المواقع التى نشطت فيه الجماعة الإسلامية منذ بدايتها فى السبعينيات، فاستطاعت أن تربط الطلاب داخل الجامعة بأحيائهم الشعبية خارجها، خالقة بذلك شبكة من العلاقات الاجتماعية تساهم فى تقوية قواعد العمل السياسى والتنظيمى والاجتماعى، فالطلاب يتم تجنيدهم داخل الجامعة وينخرطون فى نشاطها ثم يتخرجون ويعودون إلى قراهم وأحيائهم الشعبية فيشرعون فى العمل لتأسيس شبكة مواقع جديدة للجماعة هناك. سعت الجماعة أيضاً إلى توظيف آلتى خلق الدوافع الحماسية المحفزة والضامنة للاستمرار، وكذا إضفاء الطابع الدينى على كل أنشطة وفاعليات الجماعة وذلك بهدف كسب المزيد من القوة والتأثير وبناء ونفوذ مما يطور قدراتها على التغلغل فى المواقع الاجتماعية المختلفة.

ومن هنا سعت الجماعة إلى الاهتمام بهذه الجوانب، فعند إنضمام الاعضاء الجدد إليها تسعى إلى تعليمهم وإطلاعهم على التراث الإسلامى الراديكالى (كتابات ابن تيمية وابن حنبل والمودودى)، أما كتاب سيد قطب (معالم فى الطريق) فلا تقدمه إلى الاعضاء الجدد حيث تحشى عليهم من تبنى فكر التكفير مبكراً، وفى مرحلة تالية يُدرّس لهم (ميثاق العمل الإسلامى) وهو من إعداد قادة الجماعة. كذلك كانت تُعَدُّ اللقاءات الاسبوعية فى الزوايا والمساجد الأهلية، من بعد صلاة المغرب وحتى صلاة العشاء، من الوسائل الهامة فى ذلك احيث تنقسم هذه اللقاءات إلى فقرتين أساسيتين الأولى وهى كلمة مطولة لأحد القيادات تتناول موقف الجماعة من القضايا المثارة، والثانية نشرة الاخبار الإسلامية وتتناول أخبار الجماعة الإسلامية فى مصر والعالم الإسلامى..١. وكان هناك أيضاً برنامج للتدريب الروحى اليومى الذى يتضمن ورد من القرآن وآداء جميع النوافل وقيام الليل بصورة جماعية ويومية.

وإلى جانب هذا كانت هناك أدوات أخرى لتلقين ايدولوجية الجماعة للاعضاء متمثلة فى النشرات والكتيبات والدراسات منها (مَنْ نَحْنُ وماذا نريد، ومجلة كلمة حق، ونشأة الجماعة الإسلامية.. الخ) (١٤).

كما كانت قضية الشريعة الإسلامية وعدم تطبيقها وتغييبها فى مصر وانتشار القوانين الوضعية وهيمنة النظام العلمانى الكافر من القضايا الهامة التى عزفت عليها الجماعة الإسلامية وذلك من قبيل إشعال جذوة الحماس الدينى والعقيدى لدى الاعضاء، خاصة وأن هذه القضايا كانت تطرحها الجماعة فى الميادين العامة وعندما تعقد اجتماعاً جماهيرياً سياسياً حاشداً.

كما أهتمت الجماعة الإسلامية بآلية متعددة مصادر التمويل وتنوعها، وقد تجسد ذلك لديها فى اقامة المشروعات الاقتصادية الإنتاجية ذات الطابع الخدمى والاستهلاكى واقامة الأسواق الخيرية فى المحافظات (وخاصة المنيا وأسيوط ودمياط والقاهرة..) وجمع التبرعات من التجار الأثرياء خاصة من أعضاء الجماعة. إضافة إلى ذلك فهناك التبرعات الخارجية والإعانات والمساعدات التى تأتى من المتعاطفين مع الجماعة، فى الدول العربية والأجنبية، والتبرعات الداخلية من المواطنين وذلك بحجة بناء المساجد فى الأماكن المختلفة.

فمن ناحية التبرعات الخارجية على سبيل المثال، نجدها تلعب دوراً تمويلياً محورياً بالنسبة للجماعة، حيث استطاع زعيمها الروحى الدكتور عمر عبد الرحمن، تأسيس ما يعرف (بمجموعة بروكلين) (*) فى الولايات المتحدة الأمريكية، والتى عن طريقها يتم جمع الأموال من التبرعات لخدمة المجاهدين الأفغان العرب، وتمويل أنشطة وعمليات الجماعة الإسلامية بمصر، كما ذهبت بعض التقديرات - الجرفافية - لبعض الباحثين إلى تقرير أن حصيلة ما يجمعه مفتى الجماعة الإسلامية فى الخارج من تبرعات يمكن أن يصل إلى (٢ مليون دولار سنوياً، أى ما يعادل ٦,٧ مليون جنيه). ففى إحدى خطبة الجمعة بأحد المساجد الكندية تمكن من جمع نحو (٤٠ ألف دولار تبرعات من المصلين.

وهناك كذلك حصيلة ما تقوم به الجماعة من أنشطة متنوعة كبيع شرائط الكاسيت والفيديو ومطبوعاتها - رغم ضعف فاعلية هذا المصدر - وسرقة الآثار من مناطق استخراجها فى بعض المحافظات، وذلك بعد أن حَصَلَ أعضاؤها على فتوى تبيح الاتجار فى الآثار المسروقة ما دام عائدها سرف ينفق فى سبيل الله.

كما أن الوجود الذى حققته الجماعة الإسلامية داخل بعض الجمعيات الاهلية الإسلامية (الشبان المسلمين - المحافظة على القرآن...) أتاح لها استخدام اسم هذه الجمعيات فى جمع التبرعات من المواطنين بل والاستيلاء على التحويلات الخارجية التى تأتى لهذه الجمعيات لدعم أنشطتها . وقد رصدت بعض التقارير الاقتصادية والأمنية أن الجماعات الإسلامية - ككل - قد تمكنت خلال عام (١٩٩٢) من جمع مبلغ (١٥) مليون جنيه تحت ستار بناء المساجد.

كذلك فإن ثمة أشكال أخرى للحصول على الأموال من المواطنين فى المناطق التى تهيمن

عليها الجماعة، منها أن يقوم أمير الجماعة في منطقة نفوذه بفرض نسبة (١٠٪)، على دخل التجار مقابل حل المشكلات التي تنشأ بينهم، وفرض رسومات على عمليات البيع والشراء العقاري (١٠٪)، وفرض غرامات مالية على المخالفين لتعاليم الجماعة مثل الغناء في الأفراح وإقامة الموالد أو سماع الموسيقى أو التشاجر مع أعضاء الجماعة، وتراوحت هذه الغرامات بين (١٠ : ١٠٠٠) جنيه، كما فرضت الجماعة رسوماً (٧ جنيهات) عن كل شقة (في محافظة المنيا على سبيل المثال) (٦٥).

ومن خلال التحقيقات مع أعضاء الجماعة تبين أن قيمة ما تمكنت الجماعة من سرقته من الذهب في أحد السنوات بلغ نحو نصف مليون جنيه وفي إحدى عمليات السطو المسلح على محلات الذهب تمكنت من سرقة نحو (٥٥) كيلو من الذهب (٦٦).

أما الآلية الخامسة والأخيرة، لدى الجماعة الإسلامية، فهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي آلية لا نجدها لدى جماعة الإخوان المسلمين، ولكنها توجد لدى كثير من جماعات الإسلام السياسي الجهادية الأخرى.

ولقد شهدت المناطق والمواقع التي نشطت فيها الجماعة الإسلامية تطبيقاً لآلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بصورة جلية، فيأخذ الأمر الصورة التدريجية في التطبيق حيث "التعريف ثم النصيح ثم التعنيف والزجر ثم التغيير باليد (الضرب)". ففي الجماعة استطاعت الجماعة الإسلامية منع عدة عروض مسرحية وحفلات لأنها - على حد تعبير مجلة الدعوة الإخوانية - حفلات ماحنة كما منعت عرض بعض الأفلام السينمائية، كما منعت ندوات أخرى مماثلة (ندوة أزمة السينما في مصر، بكلية الإعلام ١٩٨٠) وعقدت بدلاً منها (أسبوعاً إسلامياً). كذلك فقد حددت الجماعة ما أسمته (الخطايا السبع) والتي تُعرض مرتكبها للعقاب وهي (عدم الامتثال لأوامر الجماعة، إثارة الطلبة ضد الجماعة، ارتكاب المنكر الذي يتمثل في حديث الطلبة مع الطالبات، ارتداء الطالبات زياً غير محجب، السخرية من الجماعة، التعاون مع الحزب الحاكم، تحريض الطلبة على القيام برحلات أو إقامة حفلات بالجامعة..)، وخلال أربعين يوماً من بداية العام الدراسي (١٩٨٨) سجلت محاضر الشرطة ما يقرب من (١٦) حالة اعتداء من الجماعة الإسلامية على الطلبة لارتكابهم إحدى هذه الخطايا (٦٧).

كذلك كانت عمليات ضرب السياحة وتهديد السياح، والتي تزايدت بصورة واضحة منذ منتصف الثمانينيات وحتى أوائل التسعينيات، تعتبر إحدى وسائل تنفيذ هذه الآلية، فالسياحة من وجهة نظر الجماعة تعتبر مورداً هائلاً للمال الحرام الذي تستفيد به الدولة الكافرة فيساعددها ذلك على الاستمرار، كما أن وجود السائحات بملايسهن المثيرة أمر خطير جليل على شعور

الشباب المتدين. أن السياحة منكر ثابت ومجال لنشر الدعاية والایدز، وأيضاً مصدر للجمع المعلومات بواسطة المخابرات الأجنبية عن الحركة الإسلامية ولذلك وجب ضربها وحرمان النظام منه كمورد مالى^(*).

وبالمثل، فإنه يمكن أن يدخل فى نطاق تطبيق قاعدة أو آلية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، محاولات الاغتيالات والاعتقالات التى قامت بها الجماعة ضد الخصوم السياسيين والفكرين الذين أقدمت على اغتيالهم أو رفعت ضدهم دعاوى الحسبة واتهمتهم بالكفر والزندقة والردة.

وهكذا فقد أضحى الآن من الصعب إطلاق حكم كلى على الجماعة الإسلامية بتبنيها الاستراتيجية العنيفة فى عملية التغيير المنشود، وعدم قناعتها بالعمل الاجتماعى والتغيير من أسفل، فهى وكما اتضح مما سبق تقبل فكرة العمل الاجتماعى ودور الجماهير فى أحداث التغيير الاجتماعى والسياسى ولبعض الحدود، كما أنه ليس هناك مجال للتخمين بأن ثمة تناقضاً أو توتراً داخلياً فى مضمون الاستراتيجية العامة لدى الجماعة، وإنما ما يحدث هو التآرجح بين العمل العنيف والانقضاضى وبين العمل الاجتماعى والخدمى الذى يقوم على الوجود والانتشار بين الجماهير. كذلك فقد استطاعت الجماعة الإسلامية تطوير أو استخدام آلية - لا تستخدمها جماعة الإخوان المسلمين فى صورتها الحادة لدى الجماعة الإسلامية - وهى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر التى تبدأ من النصح والإرشاد وتنتهى عند الاغتيالات وضرب السياحة والاستثمار.

خاتمة:

وهكذا بعد أن عرضنا فى المباحث الثلاث السابقة الاستراتيجيات العامة التى تلجأ إليها الجماعات السياسية من أجل بناء نفوذها السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، وقد عرضنا للآليات النوعية التى تتجزأ وتنقسم إليها هذه الاستراتيجيات العامة، ثم الكيفية التى يتم بها توظيف وتشغيل هذه الأدوات جميعاً من أجل تحقيق الأهداف التى ترمى إليها جماعات الإسلام السياسى بوجه عام، وهى فى التحليل الأخير تأسيس كلاً من الدولة والمجتمع الإسلاميين.

وقد تم التركيز فقط على جماعتى (الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية) بوصفهما مثالان نموذجين لجماعات الإسلام السياسى واستراتيجيات التغيير الاجتماعى والسياسى لديها. فجماعة الإخوان المسلمون قد نجحت بالفعل منذ نشأتها وحتى قرار الحل الثانى لها (١٩٥٤)

أن تتغلغل فكرياً واجتماعياً وسياسياً فى قطاعات جغرافية وبين شرائح اجتماعية عديدة ومتنوعة، وذلك باعتراف المرشد العام (حسن البنا) نفسه، وبتأكيد العديد من الباحثين الذين دأبوا على رصد أنشطة وممارسات الجماعة، ومن هنا فقد مارس الإخوان إبان هذه الفترة عملية الهيمنة الاجتماعية والايديولوجية بنجاح كبير وآية ذلك عدد شعبها التى جاوزت الالفين شعبة، وعضويتها التى تراوحت بين مليون إلى مليونين عضو، وذلك حسب التقديرات المختلفة^(*)، الأمر الذى جعلهم يعتبرون أنفسهم "خميرة اليقظة الإسلامية" ويقومون بـ "التعبير عن عقل ووجدان أغلبية الشعب المصرى" (٦٨).

وفى العقدين الأخيرين تمكنت الجماعة أيضاً من ممارسة عمليات التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية بنشاط واضح من خلال مؤسسات المجتمع المدنى والدولة على السواء، وطرحت العديد من القضايا والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية لم تكن مطروحة من قبل، سواء على أجندة عمل الجماعة أو غيرها من القوى السياسية العلمانية الأخرى؛ ومن السعى نحو تطبيق الشريعة الإسلامية وتنقية القوانين الوضعية القائمة لمطابقتها للشريعة، والإصلاح السياسى والدستورى، والإخلاقي والعقيدى والتوعية الدينية، والانتصار لقضايا ومشكلات الإسلام فى العالمين العربى والإسلامى والدفاع عنها.

والجدير ذكره أن مدخل الاستجابة للخدمات الاقتصادية والاجتماعية قد استأثر بنصيب الأسد من نشاط وعمل الجماعات السياسية التى تعرضنا لها، زاد من هذا التركيز، سعى النظام المصرى إلى انتهاج سياسات اصلاحية اقتصادية (منذ السبعينيات وحتى التسعينيات) تدفع فى معظمها إلى تقليص الدورين الاقتصادى والاجتماعى للدولة وترك زمام المبادرة للقطاع الخاص، وهنا ظهرت مشكلات يومية لشرائح اجتماعية وطبقية متنوعة، طرحت نفسها بصورة ملحّة وتحتاج إلى إشباع، الأمر الذى من شأنه أن يكسب هذه الجماعات أرضية صلبة ومؤيدة بين الأفراد فى المجتمع.

(*) الجدير ذكره فى هذا الإطار أنه وفقاً للتعداد السنوى لعام ١٩٤٧ كان المجموع الكلى للسكان نحو ١٨,٩٧٠ مليون نسمة تقريباً وإذا كانت جملة العضوية فقط (دون المتعاطفين أو المؤيدين) فى جماعة الإخوان المسلمين حينئذ، وكما أكدت الدراسات، تبلغ نحو (٢) مليون عضو عامل، فإن الإخوان كانوا يشكلون نحو ٩,٤٨٥٪ من جملة السكان فى المجتمع المصرى. الا أنه ورغم ذلك تظل هذه النسبة بحاجة إلى مراجعة وتدقيق . (التعداد العام لجمهورية مصر العربية، ١٩٤٧، ص ٣٢٢).

كذلك ومن خلال العرض السابق، يمكننا أن نلمس حقيقة أن جماعة الإخوان المسلمين تحاول بالاساس، وفى التحليل النهائى أن تمارس - على الشرائح والجماعات الاجتماعية والطبقية المختلفة فى المجتمع المصرى - ذلك النوع من السلطة غير العنيفة والذى يسميه "أنطونيو جرامشى" بالهيمنة Hegemony، فجماعة الإخوان لا تسعى إلى منازعة الدولة، على الأقل فى المرحلة الحالية، سيطرتها وسلطانها متجسدة فى شكل جهاز الشرطة والنظام القضائى والسجون والجيش، حيث غالباً ما يكون الصراع فى هذه المؤسسات والانظمة فجاً وعنيفاً، أما الجماعات والنقابات المهنية والاتحادات العمالية، وغيرها من المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والثقافية والمرجعيات الدينية والصحف ووسائل التعبير، فهى توفر أشكالاً من السلطة أكثر تهديفاً تميل بطبيعتها مناهجها الطوعية، أو على الأقل غير العنيفة، إلى حجب هدفها السياسى، ولذلك فإن فى تصورنا أن جماعة الإخوان تسعى، تدريجياً ببطء واضح، إلى تحويل ممارسة السلطة من الدولة إلى مؤسسات المجتمع المدنى، أو على الأقل جعل الاثنين يتشاركان فى ممارسة السلطة، ومن ثم يجرى ابعاد السلطة عن كونها مثاراً وموضعاً للجدل السياسى والاجتماعى والاحتجاج، وتصبح جزءاً من البنية الفوقية للحياة الاجتماعية غير المطروحة للتساءل.

يجسد ذلك ويرفع مصداقيته إيلاء الإخوان المسلمين اهتماماً كبيراً القضايا الاصلاح السياسى والدستوى والتشريعى، حيث العمل على الغاء أو تعديل كافة القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات والموقفة لمسيرة التحول الديمقراطى. كذلك فإن استجابة الجماعة لمطالب الافراد فى المجتمع المدنى، وخارجه؛ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية، والعمل على تلبية معظمها، لتكتيل وحشد هؤلاء الاعضاء وراء الجماعة وربطهم بها ودفعهم إلى تأييدها والذى هو فى واقع الحال تأييد اشباع حاجات ومطالب ملحة وليس فقط افكار ومبادئ جماعة تسعى إلى الهيمنة والانتشار، وخلق ما يشبه حالة الإجماع والانسجام الايديولوجيين، إنما ذلك كله، وغيره، يأتى من قبيل ممارسات الهيمنة الاجتماعية والايديولوجية من خلال مواقع position أو مؤسسات المجتمع المدنى على نحو ما ذهب جرامشى.

ومن الملاحظ أيضاً أنه رغم بط وتدرجية منهج واستراتيجية التغيير لدى الإخوان المسلمين، فإنها قد استطاعت، على مدى تاريخها الطويل الذى يقارب (٧٠) عاماً، أن تؤكد وجودها وتحقق بعض التقدم الملحوظ، فلا هى ترتد أو تنزوى ولكنها - وعلى حد وصف بعض الباحثين - قد حفرت الأرض وذللتها من أجل الإعداد (لحرب المواقع war of positions)، فقد اصبحت حاضرة تماماً وراسخة الاقدام ولديها قطاعات جماهيرية من المنتفعين والمؤيدين والمتعاطفين داخل وخارج المواقع التى نشطت فيها. ولقد طورت آلياتها كما وكيفا بالصورة التى تتيح لها

ممارسة الهيمنة على جزئيات المجتمع المصرى ومفاتيح التأثير الأساسية فيه^(٦٩).

وأخيراً وعند تناولنا للجماعة الإسلامية أثرنا الاثير إشكالية الاختلاف فى تصنيفها - فبعض الباحثين ذهب إلى ان هناك ثلاثة أنماط من الجماعة الإسلامية - وذلك حفاظاً على تماسك البنية الفقهية والتركيبية الايديولوجية، على الأقل عند عرضنا لها. وقد لوحظ أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين مضمون البنية الفقهية والايديولوجية للجماعة وبين الخطوط العامة والآليات الفرعية لفلسفة التغيير لديها.

والحق أن واقع الحال، بالنسبة لكافة الجماعات الاجتماعية والسياسية الإسلامية، وليس فقط بالنسبة للجماعة الإسلامية، إنه كلما كانت البنية الفكرية للجماعة على قدر عال من المرونة والاتساع. بحيث يصبح لها القدرة على استيعاب الأفكار الجديدة والحوار معها، بل وممارسة النقد الذاتى - وهو البعد الغائب عن الغالبية الساحقة لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى - كلما تمكنت من تطوير وضعيتها التنظيمية وبنائها الفكرى والايديولوجى، وبالتالي تقديم صيغة فكرية وايديولوجية أكثر إحكاماً وملائمة لطبيعة الواقع الاجتماعى الذى توجد فيه وتنشط بداخله، وهذا يمكنها بالتالى من استحداث وتطوير آليات عمل جديدة، لم تكن لتتاح لها مع وضعية الانكفاء الذاتى أو الانغلاق الفكرى والجمود الفقهى التى ترزخ فيه غالبية هذه الجماعات.

وفى مقابل ذلك كلما كانت البنية الفكرية والايديولوجية للجماعة تعاني من التصلب الفكرى والوقوف عند حواف النصوص وظاهرها، وتقليص القدرات الاجتهادية والابداعية ورفضها بين صفوف قادتها ومنظريها، كلما أفضى ذلك، بطبيعة الحال إلى جمود الاستراتيجية العملية لهذه الجماعة، وتعثرها عن رصد وملاحقة متغيرات الواقع الاجتماعى والسياسى المتجدد دائماً، ومن ثم تتقلص أمامها الآليات والآليات البديلة التى وفقاً لها تنشط الجماعة وتمارس نوعاً من التغلغل الفكرى وبناء النفوذ وممارسة الهيمنة.

ويرتبط بالخيارين السابقين كل من الانجاز الكمى والكيفى الذى تحققه الجماعة على مدار زمنى معين فى التغيير المنشود، أى كم وكيف الاشواط التى أنجزتها فى تحقيق أهدافها سواء المرحلية منها أو النهائية.

مراجع الفصل الرابع

(*) للتعرف على ظروف نشأة جماعة الإخوان راجع :

- زكريا سليمان بيومي : الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨-١٩٤٨ ، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ص ٧٣-١٣١. محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون : أحداث صنعت التاريخ، رؤية من الداخل، الجزء الأول، دار الدعوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥. جمال البنا : رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩١، ص ص ٧-٢٩. ومن الدراسات الأجنبية التي تناولت نشأة الجماعة وتطورها ودورها في التاريخ الإسلامي والاجتماعي المصري. راجع أيضا:

- Donold Eugne Smith : Religion , politics and social change in the third world, A source book, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, first published, London, 1974, p. 122 وما بعدها.
- Iyso Ade Bello : The society of Muslim Brethren : An Ideological study, Islamic studies, vol.20, No.2, 1981, pp. 111-127.
- Nikki R. Keddle : Islamic Revival in the middle East: A comparison of Iran and Egypt, (In) : D.E. Smith, K. Frasous (eds.,) Arab society. continuity and change, Croom Helen, London 1985, 65-82.

(١) انظر :

- حسن البنا : مجموعة الرسائل، الجزء الثاني، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، بيروت، ١٩٨٤، ص ص ١٠٢-١٠٣، ١٤٧-١٥٠. وكذلك إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ٣٢٤-٣٢٥.

(٢) انظر: حسن البنا: مجموعة الرسائل، الجزء الأول، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، بيروت ١٩٨٤، ص ص ١٩٠ - ١٩٤، ٢٦٠ - ٢٦٣.

- حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٥٣.

(٣) إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي.....، مرجع سابق، ص ص ٣٢٨-٣٣٠.

(٤) حسن البنا : مجموعة الرسائل ، الجزء الثاني ، مرجع سابق، ص ص ٣٠-٣٢، ص ٣٧٧.

(٥) إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ص ٢٦٦-٢٦٧، ص ص ٣٣٥-٣٣٦، ص ص ٣٧٨-٣٨٥.

(٦) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص ص ١٥٦-١٥٧.

(٧) حسن دوح : ٢٥ عاما في جماعة الإخوان، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الثانية، ب. ت. ص ٤٠. وكذلك راجع : ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون ، مرجع سابق ، ص ص ٧٦-٧٨، ٨٤، ٨٦، ٩٦.

(8) See: Nikki R. Keddle : Op. Cit., p.68

- Iyso Ade Belle: The society of the muslim brethren, op. cit., pp.111-127.

(٩) هشام مبارك : الاصوليون قادمون . دراسة مقارنة بين موقف الأخوان المسلمين وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٢٨-١٩٩٤)، سلسلة كتاب المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص ٨٢-١٠٠، ص ص ١٤٣-١٤٥.

(*) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع : حسن الهضيبي : دعاة لا قضاة، كتاب الدعوة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الإسكندرية ١٩٧٧، حيث جاء هذا الكتاب للمرشد العام للأخوان المسلمين في أغلبه للرد على بعض افكار ومقولات سيد قطب وتفنيدها.

(**) فنجد أن عبد السلام فرج منظر جماعة الجهاد الأول في كتابه (الفريضة الغائبة) يميل إلى الاقتباسات الطويلة المسهبة من كتابات ابن تيمية بينما تقل إن لم تكن تندر اشاراته إلى كتابات سيد قطب .

(***) في تصورنا لتقديم أفضل مثال للكيفية التي تطبق بها هذه الجماعات فكر سيد قطب في حياتها اليومية . راجع : صابر شوكت: إرهابي تحت التمرين . مرجع سابق.

(****) راجع على سبيل المثال بعض الدراسات الأجنبية التي اهتمت بدراسة أفكار قطب وتصوراته الايديولوجية:

- Jonathan S. Paris : when to worry about the Middle East, Orbis, vol.37, No.4, Fall 1993, pp.554-556.
- John L. Esposito : Islam and politics, Syracuse University Press, New York, 1984, pp. 133-138.
- Yvonne Y. Haddad : Sayied Outab : Ideologue of Islamic revival, (In) : John L. Esposito (ed.,) : voices of resurgent Islam, Oxford University Press, New York,U.S.A., 1983, pp. 67-98.

وقد وردت بعض أفكار هذه الدراسة في الدراسة التالية لنفس الباحث.

- Yvonne Y. Haddad : The Quranic justification for an Islamic revolution, The view of Sayyid Qutub, The Middle East Journal, vol.37, No.1, winter 1983, pp. 14-29.
- Eills Goldberg : Smashing idols and the state : the protestant ethnic and Egyptian sunni radicalism, comparative studies in society and History, vol.33, No.1, Jan 1991, esp. pp.15-18.
- Andrew Rippin, Jan Knapper (eds, and trans.,) : textual sources for the study of Islam, Manchester University Press, 1986, esp. pp.179-187.

(١٠) سيد قطب : معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية السادسة عشر، ١٩٩٣، ص ص ٥-١٢، ٩٨-١٠١، ص ص ١١٦-١١٧، ١٣٥-١٣٦، ١٦٣-١٦٥، ١٧٦-١٧٨.

(١١) لمزيد من التفاصيل حول فكرة المفاضلة عند سيد قطب وأماطها: راجع:

سالم البهنساوي: سيد قطب بين العاطفة والموضوعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ص ٥٩-٩١.

(١٢) سيد قطب : المرجع السابق، ص ص ٤٠-٤٦، ٩٦-٩٧.

(١٣) هشام مبارك : الاصوليون قادمون ، مرجع سابق، ص ٧٧.

(١٤) سيد قطب : معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٢، ٥٧.

(١٥) هشام مبارك : الاصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٧٨-٧٩.

David Sagiv : Fundamentalism and Intellectuals In Egypt, Frank Cass, London, 1995, p.56.

(*) منها تنظيم نبيل البرعى (١٩٦٠)، تنظيم مصطفى علوى (١٩٧٣)، تنظيم محمد عبد السلام فرج (١٩٨١)، وهذه قد انقرضت بعد الضربات الأمنية المتلاحقة، ولم يتبقى سوى تنظيم الجهاد الذى يقوده الدكتور أيمن الظواهري من الخارج، وفى الداخل - بالسجن - عيود الزمر.

(١٦) رفعت سيد أحمد (إعداد وتوثيق): تنظيمات الغضب في السبعينات، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٩ ص ٣٥-

(١٧) لمزيد من التفاصيل راجع :

- سعد الدين إبراهيم (تقديم): تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامي في مصر، مرجع سابق، ص ١٣-١٥.
- ريتشارد دكميجان : الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص ١٣٨-١٤٩.
- هالة مصطفى : الإسلام السياسي في مصر. من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ١٤٧-١٥٣. وراجع أيضاً:
- Saad Eddin Ibrahim : Egypt's Islamic Militants, Merip, Feb, 1982, pp. 5-11.
- Hamid Ansari : Egypt. The stalled society, state University of New York Press, New York, 1986, pp. 219-223.
- Saad Eddin Ibrahim : Anatomy of Egypt's Islamic groups : Methodologica note and preliminary findings, International Journal of Middle Eastern studies , vol.13, 1980, pp. 438-439.
- وبشأن محورية فكرة الجهاد لدى جماعات الإسلام السياسي في المجتمعات الإسلامية بوجه عام يمكن مراجعة :
- Benjamin R. Barber : Jihad V.S. Macworld, time Book, Random House , frist published, U.S.A, 1995, pp. 205-218.

(*) تكشف ملفات التحقيقات - بخصوص أعضاء تنظيم الجهاد الذين ساهموا بصور مختلفة في إغتيال السادات - عن تركيز التنظيم على إختراق المؤسسة العسكرية إلى الحد الذي بلغت معه قائمة العسكريين المتهمين والصادرة ضدهم أحكام نحو ١٢ عضواً، ذلك في حين جاءت تقديرات بعض الباحثين لعدد العسكريين الجهاديين بنحو (٣٠٠) عضو. راجع : رفعت سيد أحمد : لماذا قتلوا السادات . قضية تنظيم الجهاد. دراسة ووثائق في الفكر السياسي، التوتوني للطباعة والنشر، الجزيرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٩٥. وراجع أيضاً: محمود صلاح : هكذا قتلنا السادات، مدبولي الصغير، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٩٠.

(١٨) راجع: مجلة الفتح، من إصدارات تنظيم الجهاد، العدد ١٣، ١٩٩٠، ص ٥، أمين الظواهري : الحصار المر، من الوثائق السرية لجماعة الجهاد (في): هشام مبارك، الأصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(١٩) أحمد رجب : عبود الزمر، حوارات ووثائق، مركز الحضارة الغربية للإعلام والنشر، القاهرة ١٩٩٠، ص ٣٥ ص ٦٤-

(*) ليست هناك حاجة لتفصيل الجوانب البنوية والتنظيمية للجماعة الإسلامية فقد اضطلعت بهذه المهمة دراسات عدة راجع على سبيل المثال وليس الحصر : بدر محمد بدر الجماعة الإسلامية في جامعات مصر، حقائق ووثائق ، ب.ت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، عبد العظيم رمضان : جماعات التكفير في مصر، الأصول التاريخية والفكرية، مرجع سابق، هالة مصطفى : الإسلام السياسي في مصر...، مرجع سابق.

- (٢٠) راجع : هالة مصطفى : الإسلام السياسي في مصر...، مرجع سابق، ص ١٦٢-١٦٤.
- (٢١) عمر عبد الرحمن (إشراف) : ناجح إبراهيم، عصام عبد المجاد، عصام الدين درباله (إعداد): ميثاق العمل الإسلامي، المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية (١)، بدون ناشر، يونيو ١٩٨٥، ص ١٤٩-١٤٧.
- (٢٢) الجماعة الإسلامية : إعلان الحرب على مجلس الشعب . (في) : رفعت سيد أحمد : النبي المسلح، دار الرئيس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١.

(٢٣) كلمة حق : مجلة شهرية تصدرها الجماعة الإسلامية ، العدد السابع ، ب ت ، أغسطس ١٩٩٢ ، ص ص ٢٤ - ٢٦ .

(٢٤) الجماعة الإسلامية : بطاقة تعارف . من نحن وماذا نريد؟ ، ب.ن. ، ب.ت. ، ص ص ٢١-٢٢ ، الجماعة الإسلامية : نحن والإخوان ، من إصدارات الجماعة الإسلامية بأسبوط ، ب.ن. ، ب.ت. ، ص ص ٢٠-٢٤ .

(٢٥) كلمة حق : عدد خاص عن إغتيال السادات ، (فى) : هالة مصطفى : الإسلام السياسى... ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ . - نبيل عبد الفتاح : الوجه والقناع ، مرجع سابق ، ص ص ١٢١-١٢٣ .

(*) لتأكيد وجهة النظر هذه راجع : رفعت السعيد : المتأسلمون... الإرهاب... والفتنة الطائفية ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦ ، ص ١٩ .

(٢٦) منير شفيق : حول نظرية التغيير ، (فى) : عبدالله فهد النفيسى (تحرير وتقديم) : الحركة الإسلامية . رؤية مستقبلية . أوراق فى النقد الذاتى ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩ ، ص ص ٣٧٩-٣٨٠ .

(٢٧) اعتمدنا فى هذا المقام بصورة أساسية على الآليات التى رصدتها عصام صيام فى دراسة هامة له : راجع : عصام صيام : نشاط الحركة الإسلامية وأساليب بناء النفوذ السياسى فى قرية مصرية ، المجلة الاجتماعية القومية ، مجلد ٢٩ ، عدد ٣ ، سبتمبر ١٩٩٢ ، ص ص ١ - ١٤ ، عصام صيام : فلسفة بناء القوة والتغيير من أسفل ، قضايا فكرية ، الكتاب الثالث والرابع عشر ، أكتوبر ١٩٩٣ ، ص ص ٤٦٤-٤٧٠ .

(*) على أن ذلك بالطبع لا يحول دون لجوء الجماعة فى كثير من الأحيان إلى إضفاء الطابع العلماني على أنشطتها من حيث الانخراط فى الأنشطة السياسية والاجتماعية من خلال مؤسسات النظام السياسى (العلماني) وكذا مؤسسات المجتمع المدني ، ومحاولة الجماعة الاستفادة من منجزات عملية التحديث والانخراط فى فعاليتها المختلفة . ومن هنا ظهرت بين الباحثين مقولة هل يعد ذلك تحديث للإسلام أم (أسلمة للحدثة)؟

(**) على أن هذا لا يحول بالطبع دون حدوث خلافات جيلية داخل الجماعات ، وبالأخص جماعة الإخوان المسلمين ، حيث حدث اختلاف بين المرشد العام الجديد (مصطفى مشهور) وبين بعض أعضاء مجلس الشورى من شباب الإخوان حول محاولة المرشد العام ، بوصفه كان أحد رموز وصقور النظام الخاص أو الحرس القديم ، تغليب الطابع العسكرى على نشاط الجماعة ، ومن ثم سعى هؤلاء الشباب إلى الاستقالة من عضوية الجماعة التى تسعى أساساً ، كما يرون ، لإنجاز أهداف اجتماعية ودينية وسياسية .

(٢٨) على سبيل رصد هذه الجهود والأنشطة بين الأوساط العمالية راجع :

- ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون ، الايديولوجية والتنظيم ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣٠-٢٣٨ ، وكذلك :

زكريا سليمان البيومى : الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى المجتمع المصرى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٠٤-٣٠٦ ، ص ٢٩٠ حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ ، ص ص ٢٨٢-٢٨٣ .

محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ص ٢١-٢٢ ، ٦٧-٦٨ ، الا أنه يمكننا رصد وجهة نظر مخالفة تماماً لما ذكرناه عند :

- سناء المصرى : الإخوان المسلمون والطبقة العاملة المصرية ، شركة الأمل للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، وخص ص ١٣ .

(٢٩) لمزيد من التفاصيل حول الأنشطة الإخوانية فى الريف المصرى فى النصف الأول من القرن الحالى راجع : محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون . أحداث صنعت التاريخ ، ج٣ ، دار الدعوة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، أماكن مختلفة ، حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٩-٢٣٠ ، ٢٣٦-٢٣٨ ، ٢٤٥-٢٥٠ . ١٨٧-١٩٧ ، ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون... مرجع سابق ص ص ٨٦-٨٧ ، ٢٥٠-٢٦٠ .

- حسن دوح : ٢٥ عاماً فى جماعة الإخوان ، مرجع سابق ص ص ٢٤-٢٥ ، ٣٠-٣٢. وراجع كذلك . محمد مورو : الحركة الإسلامية فى مصر (١٩٢٨-١٩٩٣). رؤية من قريب ، الدار المصرية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ص ٩٢-٩٣ ، ١٠٠-١١٠ .
- (٣٠) زكريا سليمان بيومى : مرجع سابق ، ص ص ٢٩٥-٣١٠ .
- (٣١) ريتشارد ميتشل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ .
- (٣٢) أماني قنديل : تقييم آراء الإسلاميين فى النقابات المهنية. بحث مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية الخامسة "ظاهرة العنف السياسى"، مرجع سابق ، ص ص ١٤-١٥ .
- (٣٣) أنظر عبد العاطى محمد أحمد : الحركات الإسلامية المعاصرة فى مصر وقضايا التحول الديمقراطى ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، مؤسسة الأهرام ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ص ٢٣٢-٢٣٤ - الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية ، مركز الدراسات الحضارية ، ١٩٩٣/١٩٩٤ ، ص ص ٣٨٨-٣٨٩ .
- (٣٤) محمود عبد الحليم ، الإخوان المسلمون . أحداث صنعت التاريخ ، الجزء الأول ، مرجع سابق ص ص ١١١-١١٤ .
- (٣٥) راجع: عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٩-٢٣١ . هالة مصطفى : الحركات الإسلامية المعارضة ، مرجع سابق ، ص ٣٠٦ ، ٣١٣ ، ٤٠٦ ، وراجع أيضاً :
- Bertus Hendriks : Egypt's new political map. A report from the election compagin, Middle East Report, July-August, 1987, p.27.
- Erika Post : Egypt's election, Middle East Report, July- August, 1987, pp. 12-17.
- (٣٦) راجع : مجلة صوت الحق : نشرة يصدرها الصوت الإسلامى بجامعة عين شمس ، مجلة الصحوة ، نشرة يصدرها الصوت الإسلامى بجامعة عين شمس ، ١٩٩٨ .
- (٣٧) على سبيل رصد وتحليل بعض مفردات الخطاب الإخوانى بشأن القضايا العربية والإسلامية بوجه خاص. راجع : عبد المنعم سليم جبارة : الإخوان وأزمة الخليج ، دار النشر والتوزيع الإسلامية ، ١٩٩٢ ، ص ٧ ، ص ص ١٢-١٣ ، ٧٩-٨٠ . والذى يتضمن بدوره حصراً لمجموعة البيانات التى أصدرتها جماعة الإخوان المسلمين بشأن موقفها من حرب الخليج الثانية. وراجع كذلك :
- الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية ، ١٩٩٢/١٩٩٣ ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤٠-٤٥٢ . (بشأن الأزمة الصومالية وأزمة البوسنة والهرسك).
- الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية ، ١٩٩٣/١٩٩٤ ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤٨-٤٤٩ (بشأن أزمة المبعدين الفلسطينيين).
- الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية ، أمة برس ، ١٩٩١ ، ص ٢٣٦ .
- (*) هناك بعض الدراسات التى أكدت هذه الحقيقة راجع :
- Ahmed Abed Alla : Egypt, Islamists and the state, from complicity to confrontation, Middle East Report, vol.23, No.4, July-August 1993, pp. 28-31.
- Louis Life : The battle for Egypt, US News & world Report, 1993, pp. 42-44.
- وقد أكدت بعض الدراسات أنه لا يمنع ذلك بالطبع من أن تكون هناك عملية تقسيم اجتماعى وسياسى للأدوار بين الإسلاميين السياسيين ، فمنهم من يمارس العنف والبعض الآخر يمارس العمل السلمى . راجع :

- Jonathan S. Paris : When to worry in the Middle East, op. cit., pp. 553-565 esp.p. 554.
- Oliver Roy : The failure of political Islam, translated by : Carol Volk, I.B. Tauris Publishers, London, 1994, esp. p.77.

(٣٨) حسن البنا : مجموعة الرسائل، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٧٨-٩٠.

- محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص ١٤٩-١٧١.

(٣٩) عمر التلمساني : أيام مع السادات ، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤١.

_____ : ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٨١.

(٤٠) هالة مصطفى : الحركات الإسلامية المعارضة، مرجع سابق، ص ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٤١) على سبيل رصد بعض مواقف جماعة الإخوان المسلمين بشأن القضايا السابقة راجع :

- مجموعة البيانات التي صدرت في أعقاب محاولة اغتيال الدكتور عاطف صدقي (١٩٩٣/١١/٢٦) وبشأن التفجيرات المتتالية للعبوات الناسفة (١٩٩٣/٦/١٩) في : - محمد مورو : الحركة الإسلامية في مصر. رؤية من قريب، مرجع سابق، ص ص ١٩٩-٢٠١.

- ورقة أصدرتها الجماعة بعنوان: (موجز عن الشورى في الإسلام وتعدد الأحزاب في المجتمع المصري، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، مارس ١٩٩٤، ص ص ٣١-٣٩).

- تصريحات المتحدث الرسمي باسم الجماعة (مأمون الهضيبي) في جريدة الحياة اللندنية (١٩٩٤/٥/١٧)، وجريدة الوفد المصرية (١٩٩٤/٥/٢٥)، بشأن الرد على إتهامات الحكومة للجماعة بالتورط في أحداث العنف . وراجع كذلك من الدراسات الأجنبية :

- Michael Collins Dunn : Fundamentalism in Egypt, Middle East Policy, vol.11, No.3, 1993 esp.p.72
- Middle East Economic Digest (MEED), Egypt-Mubarak's battles on as crisis deepens, (MEED), June,1986, p. 4.

(٤٢) حسن البنا : مجموعة الرسائل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص ٢٢٠-٢٣٧.

(٤٣) راجع : حمدى البصير : جماعة الإخوان المسلمين والتنشئة السياسية للشباب . دراسة تطبيقية على نقابة المحامين : (فى): كمال المنوفى ، حسنين توفيق (محرران): الثقافة السياسية في مصر بين الإستمرار والتغير، ضمن أعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، المجلد الثاني، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣ القاهرة، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤، ص ص ١١٧٦-١١٧٩.

- عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٤٧، ص ص ٣٦٣-٣٦٤.
- Nabli Abed El Fatah : veiled violence. Islamic Fundamentalism In Egyptian Politics In 1990s, Dar Sechat for studies, publishing and distribution, Frist published, Cario, 1994, pp. 50-55.

(٤٤) ريتشارد ميتشل: مرجع سابق، ص ٣٣٧.

(٤٥) كمثال لهذه الآراء راجع :

- Tom Porteous : Now they have a louder voice, Middle East Intenational (MEI), No.243, April 1987, pp.9-10.

- (*) من الممكن أن نجد رأياً مخالفاً لذلك عند :
- Bertus Hendruks : Egypt's new political map, A letter from, op. cit., pp.26-27.

(**) الثابت تاريخياً أنه كانت هناك علاقة عداوة شديدة بين الوفد والإخوان، وعندما دخل الإخوان حزب الوفد، استقال من عضويته بعض كبار أعضائه مثل فرج فودة ولويس عوض.

(٤٦) راجع :

- Mamoun Fandy : The tensions behind violence in Egypt, Middle East Policy, vol.22, No.1, 1993, pp. 25-34.

وراجع أيضاً مجموعة الوثائق التي أصدرها الحزب في المؤتمر العام السادس على سبيل المثال، (٦-٧) مايو ١٩٩٣، والتي من أهمها «قضية الإسكان . المشكلة والحل»، (رؤية الحزب في قضية التعليم)، (الإصلاح السياسي والدستوري السبيل الأكيد للإصلاح الشامل والاستقرار)، (الاقتصاد المصري في خطر) (مصر والعالم الإسلامي في مواجهة التحديات الخارجية) وكذلك (حزب العمل : البرنامج الانتخابي على قائمة حزب العمل الاشتراكي). حيث يلاحظ حدوث تغير يبين في الخط الأيديولوجي العام للحزب.

عبد العاطي محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٢١٤-٢١٩، ٢٢٧-٢٣٠، ٢٧٧-٢٧٨.

(٤٧) هالة مصطفى : الدولة والحركات الإسلامية المعارضة، مرجع سابق، ص ص ٣٤٥-٣٤٦، ٣٤٨-٣٦٠، ٤٠٨.

(٤٨) السيد عبد الستار المليجي : تاريخ الحركة الإسلامية في ساحة التعليم، مرجع سابق، ص ص ٧٣-٧٤.

(49) Burton Bollag : Big Enrollments, Rise of Fundamentalism put Egyptian Universities Underpressure, The Chronicle of Higher Education, vol.37, No.39, June 1991, pp. 31-33.

(٥٠) السيد عبد الستار المليجي : تاريخ الحركة الإسلامية في ساحة التعليم ، ص ٨٦، ص ص ١١٣-١١٦.

(٥١) لرصد هذه الأحداث راجع: تقارير المجتمع المدني والتحصيل الديمقراطي في الوطن العربي (١٩٩٢)، ١٩٩٥، ١٩٩٤، ١٩٩٣، ١٩٩٦)، مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية، الجزء الخاص بالجامعات المصرية.

(٥٢) السيد عبد الستار المليجي : مرجع سابق.

(٥٣) مقابلة مع أ.د. السيد دسوقي حسن استاذ هندسة الطيران بهندسة القاهرة، وعضو المجلس الأعلى لنقابة المهندسين العامة (١٩٩١-١٩٩٥) ، ورئيس لجنة التعليم الهندسي بالنقابة، وأحد النشطاء الإخوان بالنقابة.

(٥٤) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص ٩٧، ص ص ٢١٠-٢١٧.

(٥٥) على سبيل رصد ككل معالم التجربة السابقة : أنظر : محمود عبد الفضيل : الخديعة المالية الكبرى. الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال، دار المستقبل الغربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ١٢٣-١٢٥، ١٨٠-١٨١، ٤٤-٤٥، ٦٥-٦٦، ٦٨-٧٧.

(*) Raymond A. Hinespachl : Egyptian politics under Sadat, the post populist development on authoritarian - Modernizing State, Cambridge Un. Press, First published, Cambridge, 1985, pp. 200-203.

(٥٦) عبد العاطي محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٦٢، ١٨٥، ١٩٢، ٢١٨-٢١٩، ٢٤٠-٢٤١.

(57) Karim Abraami : Letter from Egypt, New statesman & society, June, 1993, p.11.

(*) هناك بعض الباحثين الذين يتعاملون مع الجماعة كنظيم سياسي حزبي يدرسونها في صورتها الحزبية وأطرها المؤسسية وعملية صنع القرار داخلها وبرامجها السياسية والحزبية. راجع : وحيد عبد المجيد : الأحزاب المصرية . رؤية من الداخل (١٩٩٢-٩٠٧) مركز الخروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

(**) ما زالت هناك قضية مرفوعة أمام المحاكم المصرية تطالب الجماعة فيها بعودتها إلى الحياة العامة كجماعة اجتماعية وليس كحزب سياسي.

(58) Africa contemporary record : Egypt, Mubarak's year of frustrated hopes, Annual survey documents, vol.8, 1985-1968, pp. 519-525

(٥٩) حمدى البصير : الإخوان والتنشئة السياسية ، مرجع سابق، ص ص ١١٧٦-١١٨٦ .

(*) على أن هذا لا يمنع من وجود خلافات جيلية طبيعية داخل الجماعة فى بعض الأحيان كجزء من المشكلة الجيلية على الصعيد الاجتماعى العام.

(٦٠) السيد عبد الستار المليجى : تاريخ الحركة الإسلامية فى ساحة التعليم، مرجع سابق ، ص ٣٦ .

(٦١) عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٢٤٦-٢٧٤ .

(*) فى ذلك راجع :

- Raymond Willian Baker : Afraid for Islam, Egypt's muslim centerists between pharaohs and fundamentals, op. ct., pp. 50-51.

- Farouk Shalaby : Islam and politics ..., op. cit., p.12.

- M.E.E.D. : Egypt . Mubarak battles on as crisis deepens, op.cit., p. 2.

(**) للقارى أن يلمس فى البرامج الانتخابية لجميع الأحزاب، بما فيها الوطنى والتجمع والوفد، بنداً يتحدث فيه عن الشريعة الإسلامية ، وأن كان ذلك بدرجات متفاوتة ما بين وجوب التطبيق والالتزام والاحترام أو كونها المصدر الرئيسى للتشريع. راجع على سبيل المثال :

- حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى ، البرنامج الانتخابى لمجلس الشعب ١٩٨٧، ص ص ٣٩-٤٠ .

_____ حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى : برنامجنا لانقاذ مصر. البرنامج الانتخابى العام لمجلس الشعب ، مايو ١٩٨٤، ص ١٠ .

(***) هناك بعض الدراسات التى تؤكد أن هناك شقين للجماعة الإسلامية، الشق الجهادى العنيف المسلح والذى لا يقبل بالعمل المرحلى والاجتماعى والانتشار بين الجماهير، وهو فى ذلك لا يختلف عن الجهاد ، والشق الآخر الذى يتبع جماعة الإخوان المسلمين، وهو الذى يقترب إلى حد كبير من منهجها واستراتيجية العمل والتغيير لدى الإخوان، ويمارس بالفعل عملية التغيير الاجتماعى والسياسى من اسفل. الا ان هناك بعض الدراسات التى نستشف منها أن هناك جماعة اسلامية واحدة وليست جماعتان وأن الحادث هو تناقض وتزواج فى منهج العمل لديها. يمكن أن نجد تصنيفاً مشابهاً لذلك عند:

- صالح الوردانى: الحركة الإسلامية فى مصر. واقع الثمانينات، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، السلسلة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠، ص ص ٤٢-٤٧ .

(٦٢) هشام مبارك : الاصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٢٢٦-٢٢٨ ، ٢٦٠-٢٦٦ .

(٦٣) عبد القادر شهيب : بمولوا الارهاب فى مصر، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٧٢-٧٤ .

(٦٤) هشام مبارك : الاصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٢٢٥-٢٢٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ .

(*) هناك بعض التقارير العربية والأجنبية التى رصدت هذه الظاهرة ، راجع :

- Cassandra : The Impending crisis In Egypt, Middle East Journal, vol.40, No.1, winter 1995, pp.19-21.

- Sarah Gauch : Egypt's komini fights extradition from Jersey City, Africa Report, vol.38, No.3, May-June 1993, esp.p.34.

وقد ذكر هذا التقرير - الذى تنصده صورة للشيخ عمر عبد الرحمن مفتى الجماعة - أن وزارة الداخلية قد صرحت بأن عدد أعضاء الجماعة الإسلامية فى مصر يبلغ نحو (٢٠,٠٠٠) عضو، وذلك حسب تقديرات عام ١٩٩٣، هذا فى حين رصدت جريدة Newsmakers أن عدد أتباع (عمر عبد الرحمن) فى الداخل والخارج بنحو (٢٠٠٠) عضو فقط . راجع.

- Harvey Dickson: Sheikh Omer Abdel Rahman, Islamic Caieric, Newsmakers, Issue 3, 1993, pp.100-102.

وراجع أيضاً بشأن عملية جمع التبرعات

- Murry Anne Weaver : The trail of the Shikh : A report at large, the New York, April 12, vol.69, No.8, 1993, p.73.

- Bussiness Week, April 5, 1993. وبشأن مجموعة بروكلين راجع أيضاً مجلة :

(٦٥) هشام مبارك ، الأصوليون قادمون، مرجع سابق.

(٦٦) عبد القادر شهاب : مولو الإرهاب، مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٣، ٢٦-٢٧، ٣١، ٤٣-٤٥، ٩٨.

(٦٧) عبد العظيم رمضان : جماعات التكفير فى مصر، مرجع سابق، ص ٢٢٨، ٣٨٠-٣٨٤، ٣٧٢-٣٧٥.

(*) راجع بعض التقارير والدوريات الأجنبية التى رصدت هذه الظاهرة فى تجلياتها المختلفة:

- Middle East International, N0.46, 19 March, 1993, p.11.
- Newsweek: Fertile soil for fundamentalism, A growing war against Egyptian's secular regime, Newsweek, March 15, 1993, p.16.
- The Washington report on Middle Affairs, vol.11, No.7, Feb. 1993, p.34.
- The Economist, oct. 31, 1992, p. 40.
- _____ Dec. 19,1992, p.41.
- _____ Nov. 6, 1993, p.40.

(٦٨) عمرو عبد السميع: الاسلاميون. حوارات حول المستقبل ، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ٥٧-٨٤ (وخاصة الحوار مع الأستاذ مأمون الهضيبى المتحدث الرسمى باسم جماعة الإخوان المسلمين).

- (59) Alexander Flores : Secularism, Integrallism and political Islam, The Egyptian depate, Middle East Report, (MEIP), July-Augusy, 1993, p.35.

محتويات الكتاب

المحتويات

الصفحة	البيان
٣	تقديم
٥	شكر وتقدير
٧	المقدمة
١٥	الفصل الأول : الإطار النظري والمنهجى للبحث:
١٧	أولاً: موضوع الدراسة والهدف منها
٢٠	ثانياً: العرض النقدي للبحوث والدراسات السابقة
٤٥	ثالثاً: استخلاصات عامة ومبررات الدراسة
٤٦	رابعاً : صياغة مشكلة الدراسة
٤٧	خامساً: الإطار النظري للدراسة
٤٧	١. المفاهيم الأساسية للدراسة
٥٩	٢. المدخل النظرى للدراسة
٨٧	الفصل الثانى : نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدنى فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر. تحليل بنائى تاريخى
٨٩	مقدمة
٩٠	أولاً: الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة : ميلاد مفهوم المجتمع المدنى :
٩٢	١. مدرسة العقد الاجتماعى (هوبز - لوك - روسو).
٩٥	٢. آدم فرجسون: مقال فى تاريخ المجتمع المدنى.
٩٨	٣. توماس باين: حقوق الإنسان.
١٠٢	٤. هيغل: فلسفة الحق.
١٠٦	٥. إميل دور كايم : الأخلاقيات المهنية والأخلاق المدنية.

١٠٧	٦- كارل ماركس : المجتمع الرأسمالى والمجتمع الاشتراكى.
١١٣	٧- لماذا اختفى المفهوم بعد ماركس؟
١١٣	٨- الكسيس دى توكفيل : الديمقراطية فى أمريكا.
١١٧	٩- أنطونيو جرامشى : مذكرات السجن .
	ثانيا: الانبعاث المعاصرة للمجتمع المدنى والجدالات الفكرية المعاصرة حول
١٢٠	المفهوم .
١٢٦	خاتمة : المجتمع المدنى فى العالم العربى. ملاحظات أولية .
	الفصل الثالث : المجتمع المدنى والتحول البنائى : قراءة فى التجربة
١٣٥	المصرية.
١٣٧	مقدمة.
١٣٨	اولاً: الفترة الملكية (١٩٢٣-١٩٥٢).
١٤١	ثانيا: الفترة الناصرية (١٩٥٢-١٩٧٠).
١٤٥	ثالثا : فترة الانفتاح الاقتصادى (١٩٧٠-١٩٨١) :
١٤٥	- التحولات الاقتصادية : تراجع الدور الاقتصادى للدولة .
	- التحولات السياسية : الأزمة المجتمعية الشاملة : تسييس الدين، وظهور
١٤٩	الجماعات.
١٥٦	رابعاً: فترة الثمانينيات والتسعينيات :
١٥٦	- التحولات الاقتصادية : الاصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى
	- التحولات السياسية : إعاقة التطور الديمقراطى وتحجيم قوى المعارضة وشل
١٥٩	فاعلية المجتمع المدنى
١٦٩	تعقيب : المجتمع المدنى والحصاد المأزوم للتحولات البنائية. ملاحظات أولية
١٧٣	خاتمة
	الفصل الرابع : الجماعات السياسية الإسلامية واستراتيجيات الهيمنة على
١٨٣	المجتمع المصرى.
١٨٥	مقدمة

	المبحث الأول : الاستراتيجيات العامة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى
١٨٧	وتأسيس الهيمنة .
١٨٧	أولاً: جماعة الإخوان المسلمين
١٩١	ثانياً : الجماعات السياسية الإسلامية المسلحة (الرافضة الجديدة):
	المبحث الثانى : الجماعات السياسية الإسلامية وآليات بناء النفوذ السياسى
٢٠٤	والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة.
	المبحث الثالث : الواقع الاجتماعى لتوظيف آليات بناء النفوذ والتغلغل
٢٠٨	وتأسيس الهيمنة:
٢٠٩	أولاً : جماعة الاخوان المسلمين .
٢٣١	ثانياً: الجماعات الإسلامية الجهادية (الجماعة الإسلامية)
٢٣٨	خاتمة .

منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين تصاعدت ممارسات الجماعات السياسية الإسلامية، وبرز الدور الذي تنهض به هذه الجماعات بوصفها قوى سياسية ذات وزن اجتماعي فاعل ومؤثر، توظف الإسلام كإطار أيديولوجي مرجعي لصياغة مشروعاتها الاجتماعية والسياسي والاقتصادي المستقبلي، وفي بناء حركتها التنظيمية، وبيان مشروعيتها نضالاتها ضد أنظمة الحكم القائمة التي تراها مفتقدة لمعطيات الشرعية، وتسميها بمسميات ونعوت كثيرة تنتهي إلى أن هذه الأنظمة كافرة وظالمة وخارجة عن شرع الله، ومن هنا وجبت الثورة عليها لتغييرها، والإتيان بأنظمة أخرى بديلة، تتفق والتصورات والرؤى المذهبية والأيدولوجية لهذه الجماعات.

يهدف هذا الكتاب إلى التعرف على طبيعة العلاقة بين جماعات الإسلام السياسي بأنماطها المختلفة ومرجعياتها الفكرية والمذهبية المتنوعة، ومؤسسات المجتمع المدني حيث كشف أبعاد عملية بناء النفوذ السياسي والتغلغل الفكري، وذلك من أجل

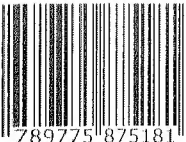
تحقيق الهيمنة الاجتماعية والأيدولوجية لجماعات الإسلام السياسي على مؤسسات المجتمع المدني، بوصف ذلك يشكل خطوة أولية وضرورية للوصول إلى السلطة السياسية، وتأسيس كل من المجتمع والدول الإسلاميين، وهو الهدف النهائي الذي ترمى إليه كافة فصائل وجماعات الإسلام السياسي.

Bibliotheca Alexandrina



0413744

ISBN 977-5875-18-8



90000

9

789775 875181

الدار الثقافية للنشر

KAMEL GRAPHICS